

د. علي الشبعان

الحجاج بين المنوال والمتان

نظرات في ادب الجاحظ و تفسيرات الطبري

جامعة الدمام

٨١٠٩٤ ش ع ح

CENTRAL

لتحميل المزيد من الكتب الحصرية

www.jadidpdf.com

الإهداء

{لئى من يهمهم شأن علوم العصر
فأمنوا أن لا سبيل لهدم الكيان واستيفاء الأثر
إلا الارتياض بكتبتها واكتشاف مجاهيلها
حتى تضيء المعلم من ترائفنا وتنشط
المترولة من ذاكرتنا...
أهدى خلاصة هذا الجهد المتواضع

المؤلف : د. علي الشيعان

هوان الكتاب : السجاج بين المتوال والمثال

تصميم الغلاف : الشافي رؤوف المرقاوي

الإخراج الفني والتصنيف الداخلي : شوقي المنيزي

الناشر : مسكياتي للنشر والتوزيع

شارع 9 أبريل بئر المشاركة 114 | زغوان - تونس

الهاتف : 99328731 (+216) أو 960 560 546 (+216)

البريد الإلكتروني : anizzah5555@yahoo.fr

ر.م.ك : 7 - 39 - 9973 - 978

الطبعة الأولى : 2008

جميع الحقوق محفوظة للنشر ©

نص النسخة في تونس : 7 دت

نص النسخة خارج تونس : 8 دولارات

مقدمة المؤلف

لقد حظيت نظريات الحجاج في السنوات الأخيرة بأهتمام متزايد وبعناية متفارقة شرقا وغربا نظرا إلى فاعليتها في فكّ مفالق الخطاب وأستكشاف مناطقه القصية التي لا تقدر على بيانها التوصيفات الرومنطيقية الحالية ولا الفتوحات البنيوية الصارمة فهي تشكيلات خطابية منفعة بالأسيقة والمقامات، تلون أبنيتها وتوجه استراتيجياتها وهو ما يجعل الخطاب من منطلق هاته الرؤية المعرفية نتاجا مضروفا تتواضع عليه الجماعات اللغوية وليس نتاجا موقفا يأتي كتلا محفوفة في إهاب الحرمة والقداسة لذلك كانت مقالات الجاحظ ومقالات الطبري منطلقات خطابية يمكن أن تجرى عليها المقولات الحجاجية بمختلف أنواعها ومتباين هيئاتها إجراء تتكشف من ورائه المضمرات وتتجلي من خلفه المسكوتات التي يخفيها الكاتب إن لغاية جمالية تُرتجى منها المتعة والتشويق وإن لغاية استراتيجية تطلب من ورائها التقية والسلامة، حتى لا يهدر الدّم ولا ينقص العيش.

وقد كان همتنا في هذا الكتاب أن نمكّن القارئ من كفاءتين كلتاهما ضروري:

● كفاءة البسط النظري الدقيق الدائرة على عرض منوال روث أموسي في الحجاج بأعتباره منوالا تأليفيا جمعت فيه بين إرث السلف القديم (أرسطو/ خطابة الرومان...) ومحدث التبع الصالح (بيرلمان/ ديكرود / أوستين/ أريكيوني...) إضافة إلى ما قدمته من مراجعات ضافية إلى كل التللمات المعرفية التي تضمّنتها الأنظمة النظرية المعروضة والأنساق الفكرية المبسطة فكان منوالها من هذا المنطلق اجتراحا نظريا فتح المبحث الحجاجي على آنفعالات النفس ودهاليز الروح التي طالما أقصتها المقاربات الشكلية بتعلة

الحفاظ على نسب الحجاج المنطقي وإعفاءه من تهمة التذويت التي كثيرا ما اعتبرها أصحاب المنزع الشكلي تقييما للحجاجة التي لا تكون في تقديرهم من هذا المأتى ولا تتيسر من هذا المنطلق.

⑦ كفاءة الإجراء والاختيار الدائرة على مقارنة مدونتين فكريتين: مدونة أدبية كان الجاحظ أنموذجها ومدونة تفسيرية كان الطبري مثالها وقد كانت غايتها في تنفيذ مبادئ هذه الكفاءة أن نعمن النظر في مختلف مظاهر الفكر العربي الإسلامي جماليا كان أم أصوليا فقهيا إمعان من وعي الوعي كله أن لا سبيل إلى فك مغالقات هذا التراث الثري وإنطاق مهجوره وصامته إلا إذا كان الدارس منغرسا في عصره متسلحا بفتوحات زمانه النظرية الأدائية والعملية الاختبارية كما كان همنا منصبا على استخراج الأنظمة الحجاجية الشكلية والمقاصدية التي كانت تدير سياسات القول وتوجه استراتيجيات الخطاب.

إن هذا الكتاب تتويج لعمل دام سنوات كانت لبنته الأولى الداورات الجادة والمباحكات النظرية الصارمة التي كانت تحضنها حلقة الأستاذ الدكتور حمادي صمود في الحجاج والبلاغة وتحليل الخطاب، وتماهه ما أتاحه لنا قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان من سائحة تدريس مسألة في نطاق شهادة اختيارية داخل الاختصاص كان موضوعها آنذاك نظام الحجة في متون المفسرين: القوانين والاستراتيجيات.

ولسنا بهذا القيل ممن يعتقد في كفاءة ما توصلنا إليه من مقاربات اعتقادا محظا بل إن اعتقادنا لا يعدو أن يكون سوى أثر لوجه من وجوه الاعتقاد وهيئة من صور حقيقة ننوي كتابة بعض من أنحائها وخط نصيب من أجرمتها، حتى نغالب القدر اللعين ونطرد الموت الرمزي من كيانتنا.

وهي غاية، لعمرك، فرض أنطولوجي وشرط من شروط الاندراج في حركة التاريخ التي لا تُبقي إلا من نذر نفسه للحيرة وأوكل نصيب حياته للفعل وملاحقة الأثر الأول بأعتباره أصلا استعاريا عليه تدور تجارب الكتابة وتتلون بأصباغه همم العارفين أصحاب اليقين المؤجل والظلم المستديم.

المؤلف منزل تميم في 16 أغسطس 2008

المنوال.

الحجاج وقضاياه

من خلال مؤلف روث أموسني

الحجاج في الخطاب، عرض وقراءة

الحجاج وقضاياها من خلال مؤلف روث أموسسي « Ruth Amossy »¹: الحجاج في الخطاب²

تمهيد:

يعدّ مؤلف روث أموسسي "الحجاج في الخطاب" منوالاً من مناويل الحجاج الكثر، حيث طرحت ضمنه جملة من المشاغل النظرية التي بدت لنا آراؤها فيها متوفرة على هاجس نقديّ تحاور بمقتضاه الأنساق الحجاجية السابقة لها والمتزامنة معها، لذلك آلينا على أنفسنا أن نقرأ أبوابه وفصوله قراءة تلفت النظر إلى فرائده وتعيّن مواطن الإضافة فيه. وقد بنت روث كتابها على أربعة أبواب كبيرة، يضمّ كلّ باب منها جملة من الفصول، قدّمت لها بمهاد نظريّ، اعتمدت فيه الكثافة والاختزال وقد أدارت مشاغلها في مؤلفها هذا على القضايا التالية:

- أسس التحليل الحجاجي الخطابية.
- أسس التحليل الحجاجي المنطقية.
- أسس التحليل الحجاجي التداولية، البرغماتية
- تحليل الخطاب حجاجياً: مساراته وموضوعاته

¹- روث أموسسي، أستاذة وباحثة في جامعة تّل أبيب.

²- عنوان الكتاب الأصلي بالفرنسية:

L'argumentation dans le discours, Discours politique, Littérature d'idées, Fiction, Nathan, Paris, 2000.

1- أسس التحليل الحجاجي الخطابيّة:

لقد لفتت آموسي أنظارنا في بحثها أسس التحليل الحجاجي الخطابيّة إلى عدّة مشاغل أهمّها:

- أن الرّبطوريّ كما استقرّ مفهومها في الثقافة الإغريقيّة إنّما هي نظريّة في القول النّاجع وهي كذلك ذات علاقة متوطّدة بالممارسة الشّفهيّة.
- أن الحجاج من جهة كونه نظريّة يدخل في اعتباره عدّة عوامل تحدّه وتعرّفه:

1- التأثير في جمهور ما

2- قوّة القول وفعله في مقام تخاطبيّ محدّد

وهو ما يفضي إلى حاصل نظريّ مداره على أن تحليل الحجاج في الخطاب إنّما يفترض دراسة نجاعة الكلام في مختلف أبعاده: المؤسّساتيّة والاجتماعيّة والثقافيّة¹.

1.1- خطابة أرسطو بما هي فنّ الحمل على الإقناع

إنّ من الثّوابت النّظريّة لدى آموسي ثابتا حاصل أمره أنّ الخطابة بما هي فنّ الحمل على الإقناع، إنّما تنشط داخل ما يسمّى (La polis) وهو الفضاء السّيّاسيّ والمؤسّساتيّ الذي يمارس داخله الفعل الخطابيّ.

ولما كانت الخطابة فنّ الحمل على الإقناع، فإنّ مجالها إنّما هو المحتمل والمتوقّع لا الحقيقة، لذلك يلتجئ الخطيب لحمل مخاطبه على

¹ L'analyse de l'argumentation dans le discours tient compte du dispositif d'énonciation (qui parle, à qui, dans quelle situation de discours) et de la dynamique interactionnelle (selon quelle logique et en fonction de quelles stratégies s'effectue l'échange entre les partenaires). Mais elle accorde aussi une importante privilégée aux données institutionnelles, sociales et historiques... » (Amossy, Avant propos: VII)

الإقناع إلى قوة الكلام وفعل العبارة، وبناء على هذا التصور، فإن حد الخطاب في التقليد الأرسطي إنما يكون وفقا للطريقة التالية:

1- إنها الخطاب الذي لا يمكن أن يوجد خارج مقام التلقظ، حيث يولي الباث من يتوجه إليه بالكلام مكانة ذات أهمية. فإن نتكلم أو أن نكتب هو أن نحاور.

2- إنها خطاب يرمي إلى التأثير في العقول، فهي فعالية لفظية بآتم معنى الكلمة، فالقول في سياق هذا التصور إنما هو الفعل.

3- إنها فعالية خطابية تستند إلى العقل، فاللوعوس يعني العقل والكلام في الآن نفسه.

4- إنها خطاب منجز يتوسل بتقنيات واستراتيجيات، لكي يدرك حاصل غاياته نعني الاقتناع، فإن نتكلم هو أن نحرك منابع اللفظ الثأوية داخل نظام مهياً سلفاً وموجه مبدأ.

ومن هنا تبو علاقة الحجاج بالخطابة علاقة ظاهرة بيئة، نظرا إلى الاشتراك الحاصل بينهما في جانبي التأثير وقوة العبارة ونجاعة الكلام.

2.1- خطابة بيرلمان الجديدة

تأسس خطابة بيرلمان الجديدة على قوة الكلام في بعديه الاجتماعي والتبادلي ومن ثمة يحد الحجاج لدى بيرلمان وتيتيكاه بكونه: "جملة التقنيات الخطابية التي تمكن مستمليها من إثارة الاعتماد أو ترسيخه في العقول من خلال أطروحات مقدمة وأقوال معروضة".¹

إن في هذا الحد دعوة صريحة إلى تكيف المحاج مع جمهوره، حتى يحدث التأثير وتحصل النجاعة في القول المقدم، وحتى تصيب تلك الأطروحات أعماقا صامة تضاعف اعتمادها أو تعدل بها عن جهتها إلى

¹ « L'argumentation se définit chez Perelman et Tylteca comme les technique discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprit aux thèses qu'on présente à leur assentiment » (in Amossy: 7).

زعم آخر أضمر في سراديب الذات الحاجة وبدت قسماته على أديم الخطاب زمن حصول الحدث الحجاجي.

كما أن بيرلمان لم يكتف بحدّ الحجاج وحسب، بل سنّ له جملة من الشّروط يكون دونها معدوما وهذه الشّروط يمكن جمعها في النقاط التالية:

♦ أن يحصل ضرب من التفاعل والالتقاء الثّقافي بين الحاج والمحجّوج، وهو ما ينتج عنه إيلاء أهميّة معتبرة إلى الطّروف النّفسيّة والاجتماعيّة التي دونها يصبح الحجاج خلوا من الموضوع والأثر على السّواء.

♦ الحجاج ليس استدلالا تحليليا يدور في حقل البرهان المنطقيّ المحض وخارج كلّ اندراج للذّات، بل يطلب أمرا آخر معاكسا لذلك تماما وهو وجود العلاقة التفاعليّة بين الباث والمتقبّل.

إنّ هذا التّأثير المتبادل الحاصل بين الخطيب ومن يتلقّى خطابه ضمن حركيّة الخطاب المنتسبة لحظات تأسيسها الحاسمة إلى بيرلمان لغاية إقناعيّة، هو ما يمثّل حجر الزّاوية في نظريّة الخطابة الجديدة.

2- أسس التحليل الحجاجي المنطقيّة:

1.2- المنطق الّلاشكليّ ودراسة الأساليب المغالطيّة

لقد طرحت آموسي في هذا المبحث مشغلين نظريّين اثنين هامّين:

♦ المشغل الأوّل صادرت من خلاله على أنّ للحجّاج منطق خاصّ والمشغل الثّاني صاغته في شكل سؤال: كيف يشتغل الفكر عندما لا يرضى؟

وقد شغفت هذين المشغلين بتحديد المجالات التي يدركها المنطق الّلاشكليّ حاصرة إيّاها في:

♦ طبيعة الحجّة وبنيتها (ما الحجّة؟).

❖ السّمات الضّامنة نجاعة الحجّة وصلاحيّتها (ما الحجّة الجليّة / النّاجعة).

❖ تنوّع الأساليب المغالطيّة (ما الذي يجعل حجّة ما غير صالحة؟ كيف تعيّن أنواع الحجج غير الصّالحة / غير النّاجعة؟).

إنّ التّصاهر بين المنطق اللّاشكليّ ونظريّة الحجاج، ولّد نظريّة زادت في تنفيذها أعمال وولطن في البرالوجيسم: (الأساليب المغالطيّة).

2.2- منطق ج. ب (غريز) الطّبيعيّ:

يعدّ غريز علما من أعلام المنطق الطّبيعيّ ورائدا من رواده، عمد إلى مستخلصات نظريّاته في هذا المجال رواد النّظريّة الحجاجيّة الجدد وعلى رأسهم بيرلمان، الذي وجدت أموسّي بينه وبين غريز مسالك مؤدّية، لصناعة ضرب من الوحدة النّظريّة بينهما.

وقد تجلّت هذه الوحدة النّظريّة بين منطق غريز الطّبيعيّ وخطابة بيرلمان الجديدة في اعتبارهما الحجاج ليس تعقلا خالصا ولا استدلالا محضاً، بقدر ما هو خطاب ينشط في إطار وضعيّة تخاطبيّة معيّنة تضمّ طرفا محاورا وطرفا محاورا، كما تتأسّس على الصّورة التي تصنع إطارها الأطراف المتحاورة كلّ من جهته، ضمن عمليّة التّبادل الخطابيّ.

إنّ أموسّي لا تكتفي بعرض أفكار الرواد والمؤسّسين، بل تشفع ذلك العرض بالوقوف على حدود تلك الأفكار.

ومجلى ذلك اهتمامها إلى الغالب في اعتبارات غريز وبيرلمان الخاصّة بالمنطق اللّاشكليّ وبالخطابة الجديدة وأثرهما في نظريّة الحجاج، كونهما لم يوليا اهتماما كافيا لما تسمّيه روث أسس التّفاعل الحجاجيّ الخطابيّة.

3- أسس التحليل الحجاجي التداوليّة / البراغماتيّة

1.3- التداوليّة الجدليّة:

يتحدّد الحجاج لدى أعلام التداوليّة الجدليّة¹ - التي تحلّل أفعال الكلام في انبنائها وتحطّمها - بكونه "فاعليّة لفظيّة واجتماعيّة للعقل ترمي إلى مضاعفة قبول وجهة نظر مخالفة في نظر السّامع أو القارئ أو تقليصها وذلك من خلال تقديم جملة من المقترحات تستعمل في البرهنة على رأي نقض وجهة النّظر وفق حكم عقليّ".

2.3- الحجاج في دائرة أنسكومبر وديكرو التداوليّة- الدّلاليّة

إنّ الحجاج حسب أنسكومبر وديكرو هو عبارة عن ترابطات لفظيّة تؤدّي إلى نتائج معلومة ومحدّدة.

وكما أنّ للقول عملاً فإنّ للحجاج عملاً كذلك، وهذا ما يقرب بين حقل نظريّة أفعال الكلام والنّظريّة الحجاجيّة كما تقدّم لنا بعض ملامحها أموسّي التي اعتبرت في سياق قريب من هذا الذي مرّ بك، أنّ التداوليّة الإدماجيّة تعني بالروابط الحجاجيّة التي تصل السّلاسل اللفظيّة بعضها ببعض.

وقد ميّز التداوليّون بين منحيين حجاجيين اثنين:

1- المنحى الحجاجي التّحاوريّ: التّفاعل في هذا المنحى

يبقى افتراضياً بين المحاور والمحاور.

1- أمثال فرانس فان ايملين Frans Van Emeren وروب غروتندورست Rob grooten dorst وجماعة أمستردام Groupe d'Amsterdam ، وقد عرّف هؤلاء الحجاج بكونه « une activité verbale et sociale de la raison visant à accroître (ou à diminuer) aux yeux de l'auditeur ou du lecteur l'acceptabilité d'une position controversée en présentant une constellations destinées à justifier (ou réfuter cette position devant un juge rationnel » (Van Emeren, 53 in Amossy, 16).

2- المنحى الحجاجي القائم على تفاعل واقعي حقيقي،
حيث يدور بين المتحاورين حوار بطريقة واقعية حضورية.

إنّ هذا التمييز الذي يقيمه التداوليون بين المنحيين، يتضمّن بالاستتباع، تمييزاً بين الحوارية والترابطية التفضيية، إذ تشترط الأولى التبادل الحواريّ فيما يلغى من الثانية. وهذا الاعتبار النظري ينجم عنه أنّ المضمر الحجاجي *L'implicite argumentatif*، إنّما يثوي داخل الخطاب ولا يفكّ خفاؤه إلاّ بواسطة فهم الترابطات الخطابية، لكأنّ فعل التكلّم فعل، التأثير فيه متبادل بين المخاطب والمخاطب.

وهو ما ينتج عنه ضرب من التبادل، ينشّط حركة العقل ويبني دائرة الفكر التّحاوريّ، فنظرية التفاعل الحجاجي¹ تشترط لحصول التفاعل بين الأطراف المتحاجة، ضرباً من الاتصال ونوعاً من التماس، تحصل به النّجاعة الخطابية المطلوب توفرها في كلّ خطاب حجاجي.

3.3- تحليل التفاعلات الحجاجية

لقد تحدّث بلونتان Plentin وهو يميّز بين وضعيّة حجاجية وأخرى عمّا أسماه "درجات الحجاجية" « *Les degrés d'argumentativité* »، إذ إنّ بعض التفاعلات الحجاجية توجّه مثلاً لحلّ مشكل أو نزاع (المفاوضات)، والبعض الآخر يستدعي للمنافعة والنّظاھر (المساجلات السياسية - المجادلات).

إذ إنّّه لا يمكن أن نتحدّث عن بعد حجاجي لخطاب ما خارج سياق معيّن².

¹ - Cette approche (l'analyse des interactions argumentatives), déjà prônée par Michael Bakhtine qui voyait dans l'interaction verbale la réalité fondamentale du langage « (Amossy: 21).

² - Globalement, on peut dire qu'il y a argumentation quand une prise de position, un point de vue, une façon de percevoir le monde s'exprime sur le fond de positions et divisions antagonistes ou tout simplement divergentes, en tentant de prévaloir ou de se faire admettre » (Amossy: 26).

4- تحليل الخطاب حججياً: منطقاته وموضوعاته

لقد عدّدت أموسّي أهمّ المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب الحججّي وهي على كثرتها توزّع على ستّة دوائر تختصّ كلّ دائرة منها بمقاربة¹ :

1- المقاربة اللّغويّة = Langagière

2- المقاربة التّخاطبيّة = Communicationnelle

3- المقاربة التّحاوريّة = التّفاعليّة =

Dialogique – interactionnelle

4- المقاربة الأنواعيّة = Générique

5- المقاربة الأسلوبيّة = Stylistique

6- المقاربة النّصائيّة = Textuelle

إنّ تعدّد المناويل الحججيّة منطلقات ومناهج لا ينفي توحّدها في سمتين بارزتين موجودين داخل كلّ خطاب حججّي:

• التّفاعل L'interaction ويكون على ضريين: فعليّ حقيقيّ réel وافتراضيّ virtuel

• التّحاوريّة Le dialogisme

وقد خلصت روث في مهادها هذا الذي قدّمنا أهمّ محاوره وأجلى أفكاره إلى حاصل نظريّ مفاده أنّ الخطاب الحججّي لا ينفكّ عن الخطاب البلاغيّ الإقناعيّ. فهي تعتبر تلك الخطابات خطابات متفاعلة داخل نسيج الخطاب الموحد.

وهذه النتيجة تعتبر ضرباً من التّجاوز المضيف ونوعاً من التّعديّ المخصب لجلّ ما سبق من النظريّات الحججيّة القطاعيّة المحصورة أساساً في جفاف المنطق ووهم الموضوعيّة.

1- انظر تفريمات هذه المقاربات والقضايا المطروحة ضمن كلّ مقاربة، أموسّي، (مراجع سابق)، ص 23- 24.

الخلاصة:

تعتبر خطابة أرسطو المنطلق الأول في كل تحليل حجاجي، وذلك عائد إلى طابعها التّحاوريّ وأخذها بعين الاعتبار أبعاد الخطاب المؤسّساتيّة من جهة اختلاف أنواعه وتباين أجناسه وإحاحها على المتوقّع، تمثيلات ومواضع وقسمتها الملكات قسمة ثلاثيّة: اللّوغوس والإيتوس، والباتوس لكنّ هذه الخطابة بدأت دائرتها تضيق ومجالها ينحسر، حتّى اختزلت في قسم من أقسامها وهو قسم العبارة « L'élocution » وهو ما أفقدها خلّتها الأولى تعني الحمل على الإقناع، لتختزل في جانب تحليل الوجوه البلاغيّة والمحسنات اللفظيّة والأردية الشّكلية.

إنّ التّوأمة الحاصلة بين التّقليد الأرسطيّ وما يسمّى "الخطابة الجديدة" المنتسبة إلى بيرلمان نجم عنها ميلاد علم جديد صبّ اهتمامه على السّامع من جهة، بوصفه طرفاً فاعلاً في العمليّة الحجاجيّة وعلى المواضع من جهة أخرى، بأعتبارها مخزن الحجج ونبع البراهين.

لقد انشغلت النّظريّات الحجاجيّة الحديثة بسنّ علاقة تصل الحجاج بالمنطق الرّياضيّ، وهو ما فتح الباب في التّقليد الانغلوكسونيّ أمام المنطق الأشكليّ بأعتباره انعتاقاً ابستمولوجيّاً من قهر الحدود وأسر القوانين.

أمّا التّقليد الفرنكوفونيّ، فقد سمح للمنطق الطّبيعيّ بالسيطرة والبروز، فالتوجّه الأوّل هو توجّه معياريّ توكلّ إليه مهمّة دراسة الحجج وتحديد المغالطات.

أمّا التّوجّه الثّاني المنتسب إلى غريز، فإنّه يطرح نظريّة في التّمثيلات تبنى داخل التّبادل الخطابيّ وهو ما يسمّى بالتّرسيمات الّتي هي بدورها متأسّسة على تمثيلات جماعيّة.

كما لا بدّ أن نميّز في العلوم اللّغويّة بين التّداويّة المنتسبة إلى انسكومبر وديكرو وبين المقاربات التّفاعليّة وهذا التّمييز مأتاه حدّ الحجاج بكونه متواليّة لفظيّة تعالجها التّداويّة الدّلائليّة من خلال

تعيين التوجيه الحجاجي للملفوظات داخل نظرية تجعل الحجاج في اللغة وهو ما يتيح قيام تحليل مفصل مبني أساسا على ما يسمّى المواضع Topoi والروابط الحجاجية التداولية.

إن المقاربات التداولية متحدرة من التحليل المحادثاتي أما بقية الفروع الأخرى فإنها تدرس كلّ التفاعلات الأصلية واقعا وحضورا وهذا العمل يوسع النظرية الحجاجية وذلك من خلال فتحها على المبادلات التلقظية: (مثل التّحاور العائلي، حيث توصف داخل هذا الشكل من التبادل اللفظي وجوه التعاقد والتفاوض وكذلك المباحكات اللفظية التي تحدث داخل هذا الإطار).

لقد تغدّى التحليل الحجاجي من مختلف هذه التيارات التي يجمعها حقل تحليل الخطاب.

وعندما نميّز بين البعد Dimension والهدف، Visée فإن الحقل الحجاجي يصبح مستغرقا كلّ كلام يوجّه أنماطا من النّظر مختلفة أو يدفع إلى التّفكير في قضايا حاسمة تثير أجوبة وتطرح أفضية.

وبعيدا عن أن يحدّ نظرنا في نصوص الغاية منها إطلاق العنان لتفكير منضمن مبنين، فإنّ تحليل الخطاب حجاجيا يعالج الجهات المتحوّلة التي داخلها يطرح باثّ ما أو سامع معيّن طريقة من طرائق فهم الواقع وتأويل العالم، إنها تشمل مجالا من الخطاب واسعا: اليومي، السياسي والأدبي.

ومن ثمة تغدو نظرية الحجاج حسب "روث أموسي" مجالا تنشط ضمنه التّصورات ومدارا تختزل داخله النّظريات، غايتها تحليل الواقع ورصد القوانين وبنيتها وتأويل العالم بما هو قضاء يشمل علامات الخطاب رمزية كانت ام واقعية.

الباب الأول: المكون اللفظي

الفصل الأول: مسامرة السامع

- 1- السامع الحذ والخصائص
- 2- اندراج السامع في الخطاب
- 3- السامع بين الوحدة والتركب
- 4- سؤال / مشغل الجمهور / المتقبل الكوني

لقد مهدت روث أموسي كلامها في هذا الفصل "مسامرة السامع" بجملة من القضايا النظرية المختزلة التي ستعمل لاحقا على تفسيرها وتفكيكها.

وهذه القضايا يمكن حصرها في النقاط التالية:

- لحظة التقبل ودورها في عملية التبادل الحجاجي.
- علاقة الخطيب بالجمهور ودور الحجاج في إحداث الأثر وتوليد الفعل.
- مادية التبادل اللفظي التكملي.
- صور المتكلم وهيأته.
- بلاغة الجمهور.

أ - السامع / الجمهور: الحذ والخصائص:

لقد ميّزت أموسي في بحث هذا المشغل بين صنفين من أصناف الجمهور:

• الجمهور الحاضر حضورا مباشرا.

• الجمهور الافتراضي.

وقد استلهمت هذا التمييز من حدّ بيرلمان الجمهور، فهو في نظام تفكيره.

“ الجماعة التي يرمي الخطيب إلى التأثير فيها والعمل في كيانها من خلال الفعل الحجاجي الذي ينتجه والأثر البرهاني الذي يصنعه¹ .

إن هذين الصنفين من الجمهور: المباشر والافتراضي ينتج كل منهما صنفا خطابيا ونوعا من الحجاج خاصا، فالأول ينتج ما يمكن وسمه بالحجاج الحواريّ Dialogal والثاني يصنع ما يمكن وسمه بالحجاج التّحاوريّ Dialogique والفرق بين الأول والثاني كامن في توقّر التفاعل الخطابي في صنف الحجاج التّحاوريّ وانعدامه من صنف الحجاج الحواريّ.

وهذا التّمايز في أنماط الحجاج المنتجة استنادا إلى مقولة الجمهور واقعا وافتراضا. هو ما جعل “أركيوني” تصنّف المتقبّلين طبقات أربعة تستقلّ كلّ طبقة بنمط حجاجي وبنوع من أنواع الجمهور الذي يختلف باختلاف مقولتي الواقع والافتراض². وهذا ما يقضي بأولوية السّامع

¹ - « chaque orateur pense, d'une façon plus au moins consciente, à ceux qu'il cherche à persuader et qui constituent l'auditoire auquel s'adressent ses discours » (In Amossy: 34).

يجد رأي بيرلمان حول الجمهور امتدادا له في رأي فون اميرن الذي يعتبر:

« L'argumentation adressée à un lecteur doit être considérée comme faisant partie d'un dialogue, même si l'auteur adopte une attitude passive et ne réplique rien [...] Même face à un auditoire totalement impossible, l'argumentateur en quête de succès anticipera les contre-arguments possibles et tentera de lever les objections présumées (Van Eemeren, In Amossy: 34)

² - لقد حرصت أوركويوني المتقبّلين ضمن طبقتين خطابتيتين طبقة الحوار وطبقة التّحاور وقد قادها إلى هذا التّصنيف ضرب من المنطق قائم على مقولتي الواقع والافتراض:

1- présent + « loquent » (échange oral quotidien)

كائن ما كان في العملية الحجاجية، أفكارا وطبائع، تقلبات وانتظامات.

فالسّامع من خلال هذه المنظورية إنما هو صنّيع من صنائع الخطيب، لأنّ طبيعة السّامع ومنزلته يكفلان فعليًا حركة الحجاج ويوجّهان مساعيه، فبقدر ما يكون السّامع صنّيع من صنائع الخطيب وإنتاجا من إنتاجاته، يكون الحجاج أنجع.

2- اندراج السّامع في دورة الخطاب / من التّمثيل العقلي إلى الصّورة الخطائية:

لقد ضمنت آموسي² آراءها في هذا المقام جملة من المبادئ النظرية يمكن إجمالها في المحاور التالية:

- السّامع مقولة تصنع
 - الخطاب يترجم حسية الصّورة التي عليها المحاج.
 - إنّ السّامع يتجلّى صورة ومواقف في الخطاب الذي ينتجه المحاج.
 - السّامع أنموذج ومثال يصنعه الخطيب ويبني معامه ويقىم هياته.
 - إنّ للخيال الجمعيّ دورا في الحجاج.
- إنّ مقولة السّامع هي دائما مقولة من صنّيع الخطيب/المحاج، حتّى وإن كان كلاهما حاضرا حضورا فعليًا.

Dialogal 2- présent + « non -loquent » (la conférence magistrale)

3- absent + « loquent (la communication téléphonique)

Dialogique 4 absent + « non- loquent » (dans la plupart des communications écrites)

(Orchioni, in Amossy: 35)

• يلجأ المحاج في حجاجه جمهوره إلى جملة من الوسائل اللفظية أهمها:

- الحد الإسمي المضمن.
- وصف السامع ونعته.
- ضمائر الخطاب.

وهذه الوسائل مجتمعة يعتمد إليها المحاج، حتى يستدرج سامعه ويستجلبه عقلا وعاطفة إلى دائرة خطابه.

فالمحاج من أجل أن يضمن سيادة خطابه على من يتقبله، مدعو إلى كشف الخطاب في ظاهره وخافيه وهو ما يستدعي تحليلا متكاملا معمقا يجريه المحاج اختبارا وتعمية لما يمكن وسمه اصطلاحيا بعقل الجمهور الحجاجي Logos argumentatif وذلك ظفرا بالصورة المثال التي يستلها المحاج من لندن جمهوره. يضمنها فعل خطابه سطوة وتأثيرا.

3- السامع بين الوحدة والتركيب:

يمكن التمييز، في هذه المقام النظري، بين نمطين اثنين من أنماط الجمهور:

- الجمهور المتجانس: وهو الجمهور الذي تشترك أفراده في القيم والأهداف والرؤية إلى الغايم.

إن هذا النمط من الجمهور يتأسس على ضرب من التفاعل الحجاجي تكون الأهداف فيه بين الحجاج والحجوج مشتركة موحدة¹.

- الجمهور المركب: عندما يكون الخطيب / المحاج إزاء جمهور غير متجانس، فإنه في هذه الحال مطالب بإنجاز جملة من الاستراتيجيات لملأ أجلاها:

¹ • "L'auditoire ne peut être défini comme homogène qu'à partir du choix d'un paramètre précis" (Moussy 47).

- التَّوَسُّلُ بِجُمْلَةٍ مِنَ الْوَسَائِلِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْوَسَائِلِ التَّعْبِيرِيَّةِ الَّتِي يَتِيحُهَا نِظَامُ لُغَةٍ مَا وَهَذِهِ الْوَسَائِلُ هِيَ:

- الوسم: Désignation

- البدايات المشتركة/ المشهورات: Evidences

- الضمائر: Pronoms personnels

- الوعي بأنَّ الخطاب يمكن أن يقسم الجمهور المخاطب طبقات، وذلك من خلال رصد موقع كل طبقة في النَّمَصِ أو من خلال تأكيد بعض القيم التي تبني التَّمْيِيزَ بين كل طبقة طبقة.

- النظر في كميّات اجتماع المسلّمات والبدايات المشتركة والوقوف على مبدأ تمايز الجمهور: جمهور متنوع/ جمهور منقسم/ متصدع.

4- مسألة السّامع / الجمهور الكوني:

لا بدّ من التَّمْيِيزِ ههنا بين جمهور كوني وآخر خاصّ، فالخطاب الذي يكون جمهوره خاصّاً هو خطاب متداع وهشّ أمّا الخطاب الذي يكون جمهوره كونياً فهو خطاب متنوع.

ومن ثَمَّ فإنّ مقولة السّامع الكوني إنّما هي مقولة نظريّة افتراضية وهي إضافة إلى ذلك نتاج اجتماعيّ تاريخيّ فهذه المقولة ليست موجوداً حقيقيّاً وحضوراً موضوعيّاً يدرك بالعيان، بل هي إلى جانب كونها كذلك، تخييل لفظيّ صنع بمختلف مكوّناته وهيّاته من لدن الخطيب / المحاجّ في وضعيّة تلفظيّة معيّنة وضمن مقام مخصوص، فالسّامع الكونيّ إنّما هو عبارة عن تلك الصّورة التي يمتلكها الخطيب/ المحاجّ أو يصنعها عن الإنسان المتصوّر وطرائق تفكيره وقناعاته الشّخصيّة¹.

¹- تبدو هذه الفكرة جليّة فيما ذهب إليه بيرلمان عندما اعتبر:

فالثقافة التي ينتمي إليها الإنسان بقما هي التي تصنع صورته
وتبني مظاهر سلوكه وتقيم ملامح شخصيته.

5- إنشاء السامع بما هو استراتيجيا حجاجية:

لما كان السامع مقولة تزاوج بين الحضور والافتراض، فإنها تدخل
ضمنورة في مضمّنات الحجاج وتخرج في لائته. فهي وقفا لذلك
استراتيجيا حجاجية تشخذ الحضر بصورة متكاملة تكون نتيجة
ضرب من التفاعل الخطابي بين طرفي العملية الحجاجية.

خلاصة:

يعتبر السامع/ الجمهور حجر الزاوية في عملية حجاجية. نظرا
إلى أن كل خطاب ذي بعد إقناعي، إنما يصنع في ضوء الصورة التي
يظهر بها الخطيب/ المحاج أمام جمهوره.

ولا يهم إن كان السامع مصرحاً به في الخطاب أم مسكوتاً
عنه، فهو دائم الحضور وعنصر مندرج ضمن المكون التلغظي.

وفي هذا المقام لا بد أن نعيّن بين الحجاج الحوارية: (الذي يكون
الحوار فيه بين الأطراف حقيقياً) والحجاج انشعوري: (الذي يكون فيه
السامع سلبياً أو محايداً أو افتراضياً).

كما نشير إلى أن الخطابة الجديدة تقدّم ثلاثة مبادئ أساسية في
تعاملها مع الخطاب ذي الصبغة الحجاجية:

«chaque culture, chaque individu a sa propre conception de l'auditoire universel,
et l'étude de ces variations serait fort instructive, car elle nous ferait connaître ce
que les hommes ont considéré, au cours de l'histoire, comme réel, vrai et objective,
valable (Perlman, in Amossy: 56).

1- السّامع صنيعة الخطيب/ المحتاج، إذ يجب على الخطيب المحتاج أن يتلاءم مع السّامع، وذلك من خلال العمل على التّشارك في جملة من النّقاط الموحّدة المفترضة والمواقف المضمرة.

إنّ إنشاء السّامع وصناعته حضورا وافتراضا، تكون من خلال تمشّ تمثيليّ، (غريز) أو من خلال ضرب من التّمييط، (أموسي)، حيث تنوّم في الخطاب صورة جماعيّة تختزل الجمهور وترسم هيّاته.

2- إنّ السّامع يتجلّى أحيانا في علامات لفظيّة ظاهرة، يادية (تسميات/ صفات/ لعبة ضمائر الخطاب...)، وأحيانا أخرى يتجلّى في المعتقدات والقيم.

3- إنّ مسرحة السّامع يمكن أن تمثّل في ذاتها استراتيجيا حجاجيّة، إذ إنّ الخطيب/ المحتاج لا يكتفي بجعل مخاطبه/ جمهوره متلائما معه فحسب، بل يقترح عليه صورة خاصّة يدعو من خلالها إلى التّوافق معها والإيمان بها.

الفصل الثاني: الإيتوس الخطابي / مسرحية الخطيب

1- الخطابة الكلاسيكية: "الإيتوس"، الصّورة الخطابية، المعطيات
"المابعد نصية"

2- علوم اللّغة وعلوم الاجماع الحديثة

3- "الإيتوس" ضمن التّحليل الجماعيّ

4- دراسة وضعيات / أمثلة

5- بلورة "الإيتوس القبلي"

1- الخطابة القديمة: "الإيتوس"، الصّورة الخطابية،
المعطيات المابعد نصية:

1.1- التّقليد الأرسطيّ / "الإيتوس" صورة من صور
الخطاب

يؤكد أرسطو في هذا السّياق أنّ "الإيتوس" ينتمي أساسا إلى
عناصر الحجّة التّقنيّة (pioteis) التي تجعل الخطاب إقناعيّاً، كما ميّز
بين الحجج الخارجة عن النّطاق التّقنيّ مثل "الشّهادة" والاعتراف تحت
التّمذيب، والحجج التّقنيّة التي يصنعها الخطيب كالـ « Logos »
والـ « Ethos » والـ « pathos ».

1- يعرف هذا المصطلح « ETHOS » بكونه صورة المتكلّم لدى السّامع، وهو نفس
المضمون الذي يبيّنه تعريف أموسّي هذا المصطلح:

«L'ethos c'est l'image de soi que l'orateur construit dans son discours contribuer/
à l'efficacité de son dire» (Amossy: 60).

كما عرّف أرسطو في خطابه الإيتوس Ethos بكونه "صورة الخطيب التي يصنعها عن نفسه والتي يستعملها للتأثير في مخاطبه" وبعد أن حدّ أرسطو "الإيتوس"، تعرّض إلى ما يمنح الخطيب ثقته في نفسه، رادًا ذلك إلى ثلاثة عوامل أساسية:

1- الحسن المشترك "Le bon sens"

2- الفضيلة "La vertu"

3- الحسنى "La bienveillance"

إن تصوّر أرسطو في هذا المجال تصوّر منقاد بموجّهين نظريّين اثنين:

1- الأخلاق والثّقافة

2- الفضيلة

وهو ما يجعل البعدين الأخلاقي والاستراتيجي في صورة الخطيب عن نفسه، بعدين لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

2.1- من سقراط إلى شيشرون: الإيتوس / شخص الخطيب:

1- لقد عرّف مصطلح "الإيتوس" تعريفات مختلفة، يعكس كلّ تعريف اختلاف الرّؤى المعرفيّة التي لكلّ معرف، فقد حدّ رولان بارت (R) Barthes الإيتوس بكونه:

L'ethos consiste dans les traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression: ce sont ses airs » (In Amossy: 61).

كما عرّف مانيغونو (D) Mainguneau الإيتوس بكونه:

L'Ethos [du locuteur] est [...] attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond/ à son discours, et non à l'individu « réel », indépendamment de sa présentation oratoire: c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu »/ (In Amossy 61).

وقد اعتبر بنفنيست (E) Benveniste الإيتوس:

« Acte par lequel un locuteur mobilise la langue, le fait fonctionner par un acte d'utilisation » (In Amossy 64).

لئن كان أرسطو يركّز على هيئة الخطيب وصورته في الحضور الخطابي، فإن سقراط يركّز على اسم الخطيب ذاته.

وقد اعتبر شيشرون في السياق نفسه الخطيب الفذّ هو من يجمع في شخصه بين الأخلاق والقدرة على سياسة الكلام وتوجيهه، وهو ما يقضي بعدم انفصام "الإيتوس" عن "الباتوس".

3.1- الخطابة القديمة والأخلاق الخطابية:

لقد وجدت "الأخلاق الخطابية"، بما هي مشغل خطابي، اهتماما من لدن أعلام بارزين في هذا المجال أمثال كيبيدي فارغا وميشال لوغيرن وغيرهم وهو ما يصنع ما يصلح على تسميته بالسلطة الأخلاقية.

2- علوم اللغة وعلوم الاجتماع الحديثة:

1.2- المكوّن التلفظي من بنفيسست إلى ديكر:

تعدّ رؤية ديكر "الإيتوس" رؤية تجاوز فيها أسلافه والسابقين له، إذ نفى عن دراسة الإيتوس كلّ صبغة ذاتية واعتبر أنّ الخطيب عندما يصنع خطابا، ذاتا متخارجة عما أنتجت، إذ لا علاقة في الخطاب، حسب نظره، بين الذات والواقع والذات والخطاب.

وضمن هذا التفصيل وقعت الإشارة إلى "الأنا" بوصفها موضوعا من موضوعات التلفظ "Enonciation" و"الأنا" بوصفها موضوعا من موضوعات الملفوظ "Enonce" وما يتفرّع عن هذين الاعتبارين من توابع نظرية ومفهومية، كما يجب أن تلفت النظر إلى أنّ الإيتوس في لسانيات التلفظ أو ما يسمى بنظرية تعدّد الأصوات "La polyphonie" ليس بالأساس وسيلة من وسائل الحجاج.

2.2- "الآيتوس" في تحليل منغينو الخطابي:

إن المتلفظ ينخرط في وضعية معينة، حتى يظفر بمكانة ما وحتى يصيغ على ملفوظه مشروعية كافية، فانخراط الذات في الخطاب لا يتم من خلال آثار اللغة الذاتية (الجهات/الأفعال / النعوت الأخلاقية...) فحسب، بل إن ذلك الفعل يتم من خلال تحريك نوع من الخطابات التي يحتل داخلها الباث مكانة محددة سلفا من خلال اختيار سيناريو ينمط العلاقة بين المتكلم والسامع.

إن هذا الموضوع النظري هو الذي من خلاله يدرس منغينو الآيتوس ويحلل أبعاده ويضبط وظائفه.

2.3- من قوفمان إلى التحليل التلفظي:

يعرف قوفمان كل تفاعل اجتماعي بكونه "التأثير المتبادل الذي يمارسه المتحاورون على أفعالهما الخاصة عندما يكونان حاضرين حضورا فيزيائيا، ماديا".

إن قوفمان يقدم "التفاعل الاجتماعي" بين المتحاورين على أساس نفسي واجتماعي فالسلوك الاجتماعي اليومي أو ما يسمى "بالروتين الاجتماعي" الذي يتجاوز تجاوزا كبيرا قصدية الذات المتكلمة، يعبر عن علاقات اجتماعية ذاتية مصطبغة بالعادة الاجتماعية والإلف المشترك.

2.4- الآيتوس والعادة "Habitus" عند برديو

لئن كانت الانتمويتودولوجيا المستوحاة من فكر قوفمان، تركّز على دراسة "الآيتوس" من خلال صورة الخطيب نفسه داخل التبادل اللفظي، فإن سوسيولوجيا برديو تبحث عن مآتي النجاعة ومنابتها

١- يعرف برديو (P) Bourdieu المادة بكونها

« C'est l'ensemble de dispositions durables acquises par l'individu au cours du processus de socialisation » (Amossy, 69)

خارج حدود الخطاب، إذ إن مقياس التّجاعة اللفظيّة بالنّسبة إليه لا ينحصر في مادّة الملفوظ اللّسانيّة، بل يتعدّى ذلك إلى التّبادل الرّمزيّ ومن ثمة تكون سلطة الكلمة متأتية من الأوضاع المؤسّساتيّة التي تحفّ بمنتجها وتحيط بمتقبلها.

فالخطاب لا يكون ذا سلطة إذا لم يقع التّلفّظ به من طرف شخص شرعيّ وداخل إطار شرعيّ كذلك.

إنّ بورديو وهو يحلّل سوسيولوجيًا صورة الخطيب التي يصنعها لنفسه في خطابه، إنّما يركّز على مبدأين أساسيين اثنين:

1- المقام اللفظيّ

2- المكانة المؤسّساتيّة داخل عمليّة التّبادل اللفظيّ

إنّ الإيتوس بالنسبة إلى بورديو هو جملة المبادئ المستتبطة التي توجّه مسعى الذات إلى هدف ما أو غرض معيّن.

وقد طرح بورديو في هذا المقام النظريّ علاقة التّبادل اللفظيّ بالتّبادل الرّمزيّ وهو ما قضى عنده بتوسيع دائرة النّظر في "الإيتوس" والعادة من منطلق حدّ الخطاب إلى ما يتجاوزه: (طابع الملفوظ المؤسّساتي والرّمزي).

3- "الإيتوس" في التّحليل الحجاجي:

1.3- "الإيتوس" الخطابي و"الإيتوس" القلبي:

إنّ مدار الاهتمام في هذا المقام على مأتى القوّة الإقناعيّة، أهي متولّدة من صورة الخطيب نفسه وبالتالي من موقع الخطيب الخارجيّ الذي تقيم

داخله ذاته أم إن ذلك كامن في البحث عن الكيفية التي يصنع بها الخطاب "إيتوس"، استنادا إلى معطيات متنوعة ما قبل خطابية.¹

يتعلق "الإيتوس الماقبل خطابي" بجملة من العوامل أهمها:

- الدور الاجتماعي الذي للخطيب (الوظائف المؤسساتية/ الموقع والسلطة).

- ما يشاع عن الخطيب من ادعاءات سلبية كانت أم إيجابية.

- إن تحديد صورة ذات الخطيب ومعالمها تستدعي في دراستها وتحليلها مستويين اثنين:

1- المستوى الماقبل خطابي، وضمنه يدرج المبحثان التاليان:

♦ موقع الباث المؤسساتي: (الوظيفة الإدارية/ الموقع الذي يمنح الكلام مشروعيته).

♦ الصورة التي للباث عن نفسه: (التمثيل الاجتماعي/ العقائد التي يدين بها...)

2- المستوى الخطابي، وضمنه تدرج

♦ الصورة التي يسقطها الباث على نفسه ويجعلها متجلية في ملفوظة وكذلك في عملية تلفظه والطريقة التي يعيد فيها الباث هيكله المعطيات الماقبل خطابية.

♦ الصورة الثابتة من توزيع الأدوار في إطار اللحظة التخاطبية القائمة على اختيار السيناريو المناسب: (الأنماط والنماذج الموموشة في الخطاب)

إن للمقام وملابساته وظروفه ومكوناته والفاعلين فيه، مكانة في تحليل الخطابات وتأويل المحادثات.

¹ - يعني "الإيتوس الماقبل خطابي"، صورة المخاطب لدى المخاطب. (أموسني: 70)

2.3- "الإيتوس" والمخيال الجمعي:

يتفدّى الإيتوس من المجال الاجتماعي ومن ثوابت العصر الذي فيه وكذلك من نماذجه الثقافية.

وعندما يتعلّق الأمر بتحليل "الإيتوس" يجب أن نأخذ بعين الاعتبار المواضيع التالية:

♦ ما نحمله من انطباع حول المقولات الاجتماعية والمهنية والأخلاقية والقومية.

♦ صورة الشخص الفرديّة التي له لحظة التبادل الحجاجي.

♦ صورة الباث المختلفة والمتنوّعة باختلاف من هو مستهدف بالخطاب (المخاطب).¹

إنّ روث أموسي تقدّم - لكي تتطرّف في صورة الذات التي يصنعها الباث عن نفسه، حتّى يصيرها ناجعة استناداً إلى "قاعدة الإيتوس القبلي"، تساؤلاً عن كيميّة انبثاء هذه الصّورة في مادّة الخطاب انطلاقاً من كلّ الوسائل اللفظية والتلفظيّة - جملة من الحالات النصيّة والأمثلة تمتحن من خلالها كلّ المصادرات.²

4- عمل الإيتوس القبلي:

إنّ قضيّة الإيتوس (صورة المتكلّم عن نفسه)، لها صلة بنحت الهوية التي تصنع ولا توهب وكذلك لها علاقة بتكوينها وصياغة معالمها، مما يسمح بخلق علاقة جديدة بين الذات والآخر.

¹ - يتجلّى هذا المشغل في قول روث أموسي:

« une analyse des images de soi dans le discours, doublée d'une connaissance de la situation d'énonciation et de la représentation préalable de l'orateur, permet ainsi de voir comment se met en place un ethos qui doit continuer au caractère persuasif de l'argumentation », (Amossy 73).

² - انظر هذه النماذج النصيّة ضمن كتاب روث أموسي المذكور، ص 74-80.

خلاصة:

إنّ الإيتوس الخطابي، (ويقال أيضا الإيتوس الخطابي في الخطابة القديمة)، هو صورة الذات التي يصنعها الخطيب داخل خطابه ويضمّنها ملفوظه.

فهذه الصّورة تمنحه السّلطة والمصداقية في عيون جمهوره، فهي بهذا المعنى وداخل هذا السّياق المحدّد تهيكّل حدث الخطاب الحجاجي وتظرفه.

إنّ مفهوم "الإيتوس" الذي بلوره أرسطو هو نفسه قد وقعت استعادته من جديد في العلوم الاجتماعية، إن بصفة مباشرة وإن بصفة غير مباشر، (مثل ذلك تمثّل الذات لدى قوفمان)، وفي العلوم اللّغوية: (الإيتوس في نظر ديكر و منغيتو).

وبدل أن ننقض مقولة السّلطة المؤسّساتية القبليّة (بورديو) بما من شأنه أن يبني الخطاب ويصنعه، فإنّه حريّ بنا أن نعالج كيف إنّ صورة الباث الخطابيّة إنّما هي صورة منظور إليها من جهة منزلتها داخل الفضاء الذي تشغله وكذلك من جهة المخيال الجمعيّ الذي منه تتغذى ومن معينه تستمدّ نسفها وحياتها.

وكلّ حدث قول يستحضر في الحقيقة "إيتوسا قبلياً"، فباتّ الخطاب يتقوّم بمكانته المؤسّساتيّة وكذلك بتمثيل شخصه لحظة تقبل السّامع له، لكي يعاد تشكيل تلك الصّورة لغاية إنتاج انطباع خاصّ بنظرات الباث الحجاجيّة ومواقفه الإقناعيّة.

إنّ الصّورة القبليّة يجب أن تكون موضوع عمل تأسيسيّ قائم على المراجعة وإعادة النّظر في المسائل النّظريّة اللائطة بهذا المشغل.

الفصل الثالث: البديهي والاحتمالي: الحسن المشترك، تداخل الخطابات، المواضع

- 1- "الدوسكا" سلطة الحسن المشترك
- 2- "الدوسكا": الحسّي المشترك، تداخل الخطابات
- 3- المواضع في الخطابة من أرسطو إلى بيرلمان
- 5- أشكال الحسن المشترك: المواضع، الأفكار الجاهزة، الرواسم

لما كانت الخطابة هي فنّ الحمل على الإقناع، اشترط من نظر لها عامل الحسن المشترك في عملية التّخاطب اللفظي.

وضمن هذا السياق أشار بيرلمان إلى أنّ الخطاب الحجاجي إنّما يتأسّس على جملة من نقاط التّفاهم وجمع من بدايات الاشتراك يضمّرها الخطيب في داخله.

ومن هنا وجب إثبات الفكرة الدّائرة على أنّ الحسن المشترك والتّمثيلات الاجتماعية، هما اللّذان يمثلان حجر الزّاوية في كلّ عمل حجاجي.

I - "الدوسكا" أو سلطة الرّأي المشترك

1.1- اتّجاهات "الدوسكا":

تتّزل الدّوسكا في فضاء الاحتماليّ القابل للوقوع. وقد تلبّس هذا المفهوم بجملة من البدائل المصطلحيّة الأخرى¹ كما تداولت عليه جملة

¹ هذه البدائل المصطلحيّة المتجاورة والمتقاطعة مفهوميًا مع مصطلح الـ "Dexa" هي Adoxa و Paradoxa وتعني الآراء الإشكالية وكذلك stéréotype و idées reçues و cliché. تمييزًا لهذه المشاغل، انظر روث أموسي، (مرجع مذكور)، ص 90-91.

من الحدود والتعريفات¹ وأجمعت هذه الآراء على فكرة مدارها على أُرْ "الدوسكا" وما تتضمنه من أفكار مسبقة وكليشيهات ورواسم، لا يمكن أن تحقق شرعيتها خارج إطار السلطة بما هي مفهوم جامع يعني من جملة ما يعنيه الإرادة والإمكان.

2.1- التحليل الأيديولوجي الخطابي:

تخترق الدوكسا الذات المتكلمة وكذلك الملفوظ نفسه. وهذا المبدأ يجعل تحليل مقولة الدوكسا يتجاوز الحيّز الخطابي إلى حيّز دونه نعني الإيديولوجيا والفكر عامة.

فالأفكار المشتركة لها منابت حضارية واجتماعية وثقافية وفكرانية تجعلها تتسلط على العقل البشري تسلطاً فاعلاً.

2- "الدوسكا" و"الدوكسيكي" تداخل الخطابات:

1.2- مجال الدوكسا وحدودها:

2.2- "الدوكسا" والأرشفيف:

لما كانت "الدوكسا" مقولة تتجلى في الثقايف والحضاري والفكراني، فهي مقولة تسكن الذاكرة البشرية، لكنّها دائمة الظهور على سطح الخطاب وعمقه، وما استعارة الأرشفيف سوى دلالة على علاقة مقولة الدوكسا بالذاكرة والماضي اللذين لا يستطيع الكائن التحرر منهما لا من جهة الوهم ولا من جهة الحقيقة.

1- نذكر في هذا المقام تمثيلاً لا حصراً تعريف بارت "الدوسكا"

"La Doxa [...] C'est l'opinion publique, l'esprit majoritaire, le consensus petit-bourgeois/ la voix du naturel, la violence du préjugé. (In Amossy 91).

3.2- الخطاب الاجتماعي وتداخل الخطابات:

لا بد أن نشير في هذا المقام إلى أن مقولة "الدوكسا" تعني الایدیولوجیا المکرسة لخدمة وجهة ما كما تعني كذلك جملة الأفكار المشتركة المتصارعة.

أمّا مصطلح الخطاب الاجتماعي الذي يسري فعله داخل المجتمعات وبين الأمم، فيعود أمر نحتة إلى كلود ديشي، عالم النقد الاجتماعي سنة 1970 إذ يعني هذا المصطلح الشائعات خاصّة، ويعني مصطلح "تداخل الخطابات" جملة الوحدات الخطابية التي يقع معها التداخل والتشابك وهو ما يقضي بتداخل العناصر الدوكسية مع خطابات تتباين جنسا ونوعا¹

3- المواضع في الخطابة من أرسطو إلى بيرلمان:

1.3- من الأشكال الخاوية إلى الأفكار المشتركة:

يعدّ الموضع في الفكر الأرسطي بنية شكلية ومنوالا منطقيًا خطابيا يعمل على نمذجة الحجاج².

كما تجدر الإشارة إلى أن ثمة فرقا بين المواضع الخطابية وما يصطلح عليه اليوم بالفضاء المشترك¹ وما يتفرّع عن هذا المفهوم من مفاهيم تتجاوزه وتتداخل معه².

¹- نجد بيان هذا الرأي في قول أموسّي:

« (...) Les notions d'élément doxique et d'interdiscours permettent ainsi de marquer à quel point l'échange argumentatif est tributaire d'un savoir partagé et d'un espace discursif, tout en évitant de conférer à ces matériaux préexistants une trop grande systématisme » (Amossy): 99

²- لقد تابعت أموسّي مفهوم الموضع عند أعلام آخرين عدا أرسطو، أمثال أنجينو¹ ومولينيهي²، تثبتنا من هذا الأمر تنظر الصفحة 101 من الكتاب المذكور.

2.3- التداولية الاندماجية: الموضع التداولي³:

لقد حافظ التداوليون على مفهوم الموضع الـ "Topos" بمعنى الآراء المشتركة "Opinion commune" وليس بمعنى الأشكال الخاوية "Forme vide" إن الموضع الـ "Topos" التداولي هو عبارة عن رابط Chainon حجاجي يصل بين ملفوظين في سياق تلفظي معلوم.

ومن ثمة فإن الحجاج في النظرية التداولية الاندماجية إنما هو عبارة عن متتالية من الملفوظات⁴.

وقد ميّز التداوليون بين ضريين من المواضع: المواضع الداخلية التي تبني دلالة الوحدة النحوية والمواضع الخارجية وهي مواضع تضطلع بالمهمة ذاتها التي يضطلع بها النوع الأول، لكنها تختلف عنها في الطبيعة، إذ هي لا تحصر الدلالة في الوحدات النحوية بل تعلقها بما يتجاوزها كالأمثال والأفكار الجاهزة التي تسري في المجتمعات

¹ - عن تطوّر مفهوم الموضع انظر بارت ضمن أموسّي، ص 102.

² - لا بدّ من التمييز في هذا المقام النظري الذي تتداخل فيه مع مفهوم الموضع جملة من المفاهيم الأخرى مثل:

* **Le topos ou lieu**, qu'on appellera pour le distinguer topos rhétorique: c'est le sens/du topos aristotélicien (repris par Perlman) comme schème commun sous-jacent aux énoncés (topos logico-discursif qui n'est pas en soi doxique, puisque qu'il consiste en une forme vide).

* **Le lieu commun**: c'est en fait le lieu particulier d'Aristote liée au lieu commun, dans le sens moderne est devenu péjoratif du terme. Bien que lieu commun soit la traduction littérale de topos Koinois, on peut s'aligner sur l'usage courant en le prenant dans son sens plus tradif de forme pleine: thème consacré, idée figée confinée dans un répertoire.

* **L'idée reçue**: elle recoupe celle de lieu commun en insistant sur le caractère tout fait/et contraignant des opinions partagées », (Amossy, 103).

³ - عن العلاقة بين الموضع التداولي والموضع الأرسطي، انظر.

Ekkehard (Eggs): Grammaire du discours argumentatif, Paris, Kiné, 1994.

⁴ - انظر هذا الحدّ ضمن مؤلف أموسّي المذكور، ص 106.

وتعمّر ذاكرة الأمم والشعوب. فالمواضع الدّاخلية إذا إنّما هي من طبيعة ثقافية حضارية.

4- أشكال الحسن المشترك: المواضع / الأفكار الجاهزة، الرّواسم:

ثمة مقولتان من مقولات أشكال الحسن المشترك:

1- المفوضات "الدّوكسية"

2- ما تحمله التمثيلات الاجتماعية من مقولات تتجلى في الخطاب تجلياً ضمنياً.

1.4- الحكم "La sentence":

يجب أن تحمل الأحكام وجهات نظر مقبولة في نظر السّامع، لذلك لا يمكن أن تكون تلك الأحكام المصرّح بها ناجعة إلا في ضوء علاقتها بحسن الخطيب المشترك.

2.4- الرّواسم أو مسألة التمثيل الجمعي:

لقد طرحت مقولة الرّواسم طرحاً علّقها بالسّامع والإيتوس وقد حدّت هذه المقولة بكونها صورة أو تمثيلاً جمعيّاً مختزلاً للكائنات والأشياء الموروثة من الثقافة التي من خلالها تتحدّد عاداتنا وسلوكياتنا.

والرّواسم لها أكثر من مجلى ومظهر، فهي مرّة آراء ومرّة أخرى عقائد.

ولما كانت الرّواسم من عناصر "الدّوكسا" ومن مكوّناتها، فإنّها تعدّ من الأهمية بمكان في كلّ عملية حجاجيّة، فالرّواسم من هذا المنطق وداخل هذه المقام النظريّ إنّما هي مكوّن وظيفيّ وعنصر بناء في الأعمال الحجاجيّة والأحوال الاستدلالية.

خلاصة:

يتأسس التفاعل الحجاجي على معرفة مشتركة تعطي للمقول احتماليته أو قابليته وقوعه.

إن نقاط الاشتراك التي عليها تعتمد التفاعلية الحجاجية إنما هي أشياء مفترضة من لدن "دوكسا" مرشحة من طرف السامع.

إن هذه "الدوكسا"، إضافة إلى كونها كلية فهي مبنية أيضا على جمع غامض من الآراء البديهية منزلها فضاء اجتماعي وثقافي معطى مسبقا، داخله تجتمع جملة من المعتقدات ورهط من وجهات النظر المتصارعة والمتقابلة.

كما تجدر الإشارة إلى أن العناصر الدوكسية، إضافة إلى الدوكسا ذاتها، إنما يصنعان معا موضعا يتجلى في أشكال خطابية مختلفة: (مواضع خطابية / مواضع مشتركة بالمفهوم الحديث / أفكار مسبقة معطاة / مواضع تداولية مقامية / أحكام ورواسم).

إن هذه المفاهيم تمكن من تحديد النقاط المشتركة التي يستطيع من خلالها الباحث أن يتحاور مع المتقبل: (المتكلم / السامع)، وأن يتفاوض في شأن أفكاره وفي طبائع أرائه.

إن التحليل الحجاجي إنما يعمل على استخراج المواضع وتحديددها، إذ دون وجود المواضع لا يتم حجاج ولا تنجز محاججه مهما كان نوعها ومهما تباين جنسها.

الفصل الرابع: الضمائر والتمثيلات

1- القياس والضمير

2- المغالطة في الخطاب الحجاجي

3- المثل / الحجة بالمقايضة

نورد ، قبل تفصيل هذه العناصر ، الملاحظات التالية :

- نجد في خطابة أرسطو وسيلتين منطقيتين أساسيتين هما الاستنتاج والاستقراء اللذان تعود إليهما البنيتان المنطقيتان الخطابيتان: الضمير والمثال ، إذ إن أرسطو إنما ردّ نظام العالم كلّهُ إلى هذين البنيتين ، لذلك عدّ الحجاج لديه أمراً يرتكز أساساً على التفكير المنطقي القائم على الاستدلال الذي يستبطنه الخطاب ذو المحمل الإقناعي.
- إن اختزال التبادل اللفظي في متتالية منطقية ، إنما يعني شطب منطق الدّوات الذي ينحكم به التفكير في اللغات الطبيعية وهو عكس المنطق الرياضي.
- إن التحليل الحجاجي يجب أن يقوم على تخوم دائرة منطقية صمّاء مسبوقة بلحظة منطقية تتنزع معها كلّ أنواع الغموض الكامنة في اللغة الآلية.

1- القياس والضمير:

1.1- المفاهيم: تعريفات ومناقشات

لقد عرّف أرسطو في أرغونونه القياس: (هو كلمة تحيل في اللسان الإغريقي إلى الاستنتاج والاستدلال) بكونه¹.

وهو ما قضى بإقامة الفروق بين الجدل والخطابة، فهما يفترقان في طريقة الاستدلال وكذلك في طبيعة المقدمات التي يستعملها كل نوع منهما².

وفي السياق نفسه القائم على الحدود والتعريفات، وضع أرسطو للضمير مفهومًا³. ومن ثمة تغدو مقارنة الحجاج مقارنة منطقية متركزة على جملة من المعطيات الخطابية تحدّ الضمير وتعرفه، إذ هو حجة يمكن أن تصبح قياسًا مقوليًا وذلك بالجمع بين ملفوظ أو أكثر (مقدمة أو نتيجة)، فهو قياس مقولي وقع السكوت فيه عن ملفوظ من تلك الملفوظات الثلاثة التي تبني القياس الشكلي: (مقدمة كبرى/

1. "Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées [...] est dialectique le syllogisme qui conclut des prémisses probables[...] sont probables les opinions qui sont reçues par tout les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages..." (Aristote, in Amosy: 116)

2- عن إدراك الفرق بين الجدل والخطابة، انظر أموسّي، (مرجع سابق)، 117/1، حيث أوردت قول غريز في مسألة الفرق تلك.

3- يقول أرسطو في حدّ الضمير:

L'enthymème est « composé de terme peu nombreux et souvent moins nombreux que ceux qui constituent le syllogisme. En effet, si quelqu'un de ces termes est connu, il ne faut pas l'énoncer, l'auditeur lui-même le supplée. Si par exemple, on veut faire entendre que Doruis a vaincu dans un concours « avec couronne », il suffit de dire qu'il a gagné le prix aux jeux olympiques, et il n'est pas nécessaire d'ajouter que les jeux olympiques, et il n'est pas nécessaire d'ajouter que les jeux olympiques sont un concours avec couronne, car tout le monde le sait » (Aristote in Amosy: 117).

مقدمة صفري / نتيجة)¹ فالضمير حينئذ إنما هو أقرب إلى مجال الخطاب منه إلى مجال المنطق، فهو يتوفر على إنتاجية استثنائية وخصوصية لافتة قائمة أساسا على الإضمار وعدم التصريح، فعنصره المفقود إنما يبينه السامع ويستنتجه من خلال تحريك المضمر وتعرية الغائب.

2.1- إعادة بناء الضمير في المخاطبة الحجاجية:

يتنزل تأثير الضمير في السامع ضمن إطار حواريّ، تخاطبيّ، لذلك ذهب روشر Roscher، إلى أن القاعدة التي تحكم إعادة بناء الحجج الضميرية تتمثل في جعل الحجة منتجة وجعل مقدماتها حقيقية.

إن تقويم الحجاج تقويما منطقيًا شكليًا يقتضي ضربا من المراجعة التي تتعدى الحجة في ذاتها، فإعادة بناء الحجة منطقيًا يحمل فكرة اختزال الحجة في شكل منطقي ثابت و موحد وأنموذجي وفي ذلك سكوت عن فكرة تنظيم العناصر النصية تنظيمًا يقف على ضمنيها وما يحدث داخلها من تحويلات دلالية متنوعة.

لذلك نفي غريز إمكانية وجود قبلات أو بعديات تحصر الحجاج أو تختزله في الاستدلال المحض.

ومن ثمة فالضمير لا ينحصر في المنطق الشكليّ، بل هو يتعداه إلى منطق آخر مغاير قائم على تفاعل المفوضات² وهذا الحاصل

¹ - يحد الضمير في المقاربة التداولية بكونه:

« Un argument qui peut devenir un syllogisme catégoriel par l'addition d'un ou plusieurs énoncés (une prémisses ou conclusion). Une approche alternative consiste à le considérer comme un syllogisme catégoriel dont l'un des trois énoncés constitutifs a été omis ou laissé informulé », (Rescher, in Amossy, 118).

² - يترجم هذا المذهب النظري قول أموسّي:

« La reconstruction de l'enthymème ne force pas seulement le discours à se couler dans un moule préfabriqué qui exige souvent des transformations non négociables, dont une réorganisation des énoncés et l'addition de propositions implicites... » (Amossy, 120).

النظري تتبعه فكرة أن التبادل الحجاجي، لا يقصر على العمليات المنطقية بل يتعداها إلى ضرب من الخطاب التحويري القائم على تفاعل الباث مع المستقبل تفاعل إخصاب وإثمار.

3.1- تعقّد الأشكال المنطقية في الخطاب الموضوع في سياق:

إنّ البنية المقاييسية المضمرة لا يمكن أن تتخذ دلالة، إلا ضمن إطار تبادلي افتراضي، حيث إنّ مشغل الخطاب المنقول أو مؤشرات التقويم اللسانية أو تداخل الخطابات أو الآراء المشتركة، إنما تلعب الدور الأكبر ضمن هذا الإطار التبادلي الافتراضي وهو ما يقضي بتميز الخطاب داخل السياق بضرب من التعقيد الكبير ينجر عنه أنّ معالجة هذه المعطيات النصية السابقة هي التي تمكّن، رغم تعقدها وغموضها، من إيجاد رهانات الضمير الحجاجية.

4.1- الضمير في الوضعية التفاعلية:

لقد امتحنت روث أموسّي، في هذا المقام، مبدأ التفاعل اللفظي بين المتحاورين وخلصت إلى كون صورة المتكلم لدى السامع: (الإيتوس) وكذلك نوعية الحجة إنما لهما الدور الأكبر في كلّ تفاعل حجاجي لفظي.

2- المغالطات ضمن عملية التخاطب الحجاجي:

1.2- حدود وتعاريفات:

إنّ التمييز واقع منذ أقدم العهود بين القياسات المنتجة والمخصصة وبين أنماط الحجاج الخاطئة، أو بين القياسات التي تبدو منتجة، لكنّها في الواقع هي عكس ذلك¹.

¹ - لتعميق هذه القضايا، انظر أرسطو، (التبكيّات السفسطائية) وكذلك روث أموسّي، (مرجع سابق)، ص. 125.

وقد وضعت للمغالطات Fallcies، جملة من التعريفات قديما وحديثا¹. فالأساليب المغالطية أو المغالطات عامة غالبا ما تكون من طبيعة لا شكلية، ونظرا إلى مكانة المغالطات في الحجاج اهتم كل من "كوبي" و "بورجاس" في دليلهما بتعدادها وتفريعها².

1- للوقوف على هذه التعريفات، انظر أموسي، ص 125 وما بعدها.

2- لقد عدّد كل من "كوبي" و "بورجاس جاكسون" في دليلهما جملة من المغالطات نوردها تباعا:

- 1- L'équivoque: « est un paralogisme d'origine langagière... »
 - 2- Le cercle vicieux: (begging the question) « consiste à poser comme permises ce qui est / en fait la conclusion Ainsi l'argument proposé à un athée Dieu existe parce que la Bible l'affirme, et la bible doit crue, puisqu'elle est la parole de Dieux ».
 - 3- La fausse dichotomie: (ou...ou...)
 - 4- La question complexe: composant des présupposés qui offrent déjà une réponse
 - 5- La non- pertinence: (ou paralogisme dit du hareng rouge) qui consiste à distraire l'auditeur du point discuté.
 - 6- L'homme du paille: , qui consiste à attaquer l'adversaire sur un argument qui est en réalité mal compris ou mal reconstruit par celui qui le réfute.
 - 7- La division: qui consiste à transféré vers un élément de toute une propriété/non transférable de ce tout
 - 8- La généralisation abusive.
 - 9- La fausse causalité: (post hoc ergo propter hoc).
 - 10- L'argument dit de la pente savonneuse: (si A. alors on pourra en déduire B et C. etc.
- Si on permet à un jeune de fumer, on lui permettra de sortir tard, de boire, de ne pas veiller/ à son travail).
- 11- Tous les paralogismes en ad.
- * L'argument ad hominem: (attaque contre la personne au lieu de ad rem contre la chose dont il est question)
 - * L'argument ad verecundiam: appel à l'argument d'autorité ou au respect que l'on éprouve pour une personne importante pour faire endosser un autre argument.
 - * L'argument ad ignorantium: (Le fait de prétendre qu'une chose est vraie car il n'a pas été démontré qu'elle est fausse.

وما يمكن أن نخلص إليه ممّا سبق، أنّه على عكس التحليل الشكليّ، فإنّ تحليل الحجاج في الخطاب لا يرمي إلى المعيارية، بل يعمل على وصف جملة من الوظائف الحجاجيّة التي من خلالها تكون غاية تحليل الحجاج في الخطاب كامنة في رصد الجهات التي وقّعاها وضعت هذه الاستدلالات فأدرجت داخل الخطاب ثمّ بعد ذلك أثّرت في السامع وفعلت فيه.

2.2- الحجاج الخطائي¹:

3.2- الحجاج وجه ذات L'argument ad hominem

يعتبر هذا النوع من الحجاج داخلاً ضمن العناصر الأساسيّة الفاعلة في الخطاب الجداليّ. وقد عرّف هذا الضرب من الحجاج تعريفات مختلفة حدّته ووقفت على وجوه الخلل فيه².

¹ *L'argument ad populum*: (appel à la foule pour entériner un argument qui n'a pas été solidement étayé).

² *L'argument ad misericordiam*: (appel à la pitié).

³ *L'argument ad Baculum*: (argument par la menace) (in Amossy: pp. 126-127-127).

1- انظر حدّه والبرهنة عليه، أموسّي، (مرجع سابق)، ص ص 128-129.

2- نفسه، ص 129 وما بعدها، فقد حدّه هميلن بكونه.

«Selon la tradition moderne il y a argument ad hominem quand un cas est discuté sur la base non de ses mérites propres mais à partir de l'analyse (en général défavorable) des motifs ou des circonstances de ceux qui le défendent ou l'attaquent», (In Amossy: 129).

وقد ذهب أموسّي مذهب ريبول في بيان مكانة الحجاج وجه ذات قائلة:

«On comprend plus facilement l'importance du rôle de l'ad hominem lorsque l'on reconnaît, avec Olivier Reboul, qu'il comprend en fait à «l'argument d'autorité renversé», (Amossy 130).

وقد ميّز جيل غوتيي بين ضروب ثلاثة من الحجاج وجه ذات.

- الحجاج وجه ذات المنطقيّ.
- الحجاج وجه ذات الحاليّ/الظرفيّ.

3- المثال / حجة المماثلة:

يعتبر المثال « exemple » ، الرّكيزة الثّانية الّتي أقام عليها أرسطو تعريف العقل وقد ميّز أرسطو بين ضريين من ضروب المثال:

1- المثال الواقعيّ المستمدّ من الماضي.

2- المثال الخياليّ الّذي يضعه الخطيب مثل الحكايات والقصص والأمثال.

خلاصة:

لقد أقام أرسطو خطابته على الاستنتاج مجسّدا في الضّمير L'enthymème أو القياس Syllogisme ، وعلى الاستدلال مجسّدا في المثال والتّمثيل.

وهو ما مكّن المنطق الّلاشكليّ من أن يعيد بناء الأشكال المنطقيّة وذلك من خلال جعل الحجاجيّة اللّغويّة مسلبة كما أنّ من دواعي الإثراء ، النّظر في كيفيّة استغلال الضّمائر في إطار التّخاطب الحجاجي والتلفظ الأدبيّ.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ النّمط نفسه ينسحب على المغالطة: (الحجاج الخاطي) ، إذ إنّ تحليل الحجاج في الخطاب يرمي أكثر إلى فهم الوظيفة الّتي يضطلع بها الضّمير ضمن إطار قوليّ معلوم وكذلك الوقوف على ما لتلك الوظيفة من خصوصيّة منطقيّة.

إنّ تحليل الحجاج في الخطاب يعيد من جديد طرح مشغل استغلال مقولات المنطق الّلاشكليّ من حيث نجاعتها في تأويل الأبنية التّمثيليّة والوسائل الإقناعيّة داخل فضاء التّبادل الحجاجيّ.

الباب الثاني: اتجاهات العقل والانفعال

الفصل الخامس: العناصر التداولية

في التحليل الحجاجي

- 1- ما قيل / استراتيجيات البسط والربط
- 2- ما لم يقل: الضمني / سلطة المسكوت عنه
- 3- الروابط

نشير بدءاً إلى أن دراسة (ما قيل) وما (لم يقل)، إنما تقتضي طرح مشغلين نظريين أساسيين إثنين:

1- مشغل الشّحنات الحجاجية التي تتضمنها الوحدات النّحوية مثل دراسة اختيار الألفاظ والعبارات منزلة في فضاءها النّحاوريّ، إضافة إلى انحشار الذات في الكلام، انحشاراً أخلاقياً أكسيولوجياً: (أحكام القيمة)، كما تحشر ضمن السياق نفسه مسائل تبدّل السجّلات القولية والتّحوّلات الدلالية ولعبة المقابلة والتّوجيهات الحجاجية التي تتجلى أساساً في الرّوابط الإحالية وفي المواضيع البراغماتية.

2- مشغل دراسة الضمّن من خلال أشكاله المختلفة، حتّى يتمّ الوقوف على الكيفيات التي تشتغل بها العناصر الحجاجية القابعة في عمق المؤسسة الإقناعية.

1- ما قيل: استراتيجيات البسط والربط:

1.1- الاختيارات المعجمية وقيمها الحجاجية:

لا يعالج التحليل الحجاجي المعجم في ذاته ولذاته، بل يعنى بالطريقة التي تمت وفقا لها عملية اختيار ملفوظات أو عبارات تعمل على توجيه الحجاج وهيكلته.

فالتحليل الحجاجي إنما يعنى بدراسة اللفاظم: (وحدات المعجم الدنيا الأساسية) الملفوظة من طرف متكلم ما ضمن عملية تفاعل تلفظي معلومة قبل استغلال هذه اللفاظم استغلالا حجاجيا.

وهو ما يقضي بالتحليل الحجاجي أن يرد اللفاظم والعبارات والجمل والتراكيب إلى أسقيتها الثقافية والحضارية، لكي تكون تلك الأسقية دالة على ذهنية اللفظيين بها والحاملين دلالاتها.

2.1- اشتغال المعجم من جديد: التحويلات الدلالية:

يحمل ما يدرك السامع من خلال إعادة تعريف الوحدات المعجمية، وظيفتين أساسيتين اثنتين:

1- التوجيه الحجاجي.

2- التحويل الدلالي.

وهو ما يبنى في ذهن السامع مقولات يحمل على الاقتناع بها حمل المبر والمكره لا حمل المقتنع والمريد.

١- يبدو هذا الرأي جليا في قول أموسي:

* Les recherches lexicologiques qui ne relèvent pas en soi d'une analyse argumentative dévoilent ainsi leur fécondité quand on mobilise leurs résultats pour mieux comprendre l'exploitation rhétorique d'un mot ou d'une expression à une époque donnée », (Amossy: 148)

2- ما لم يقل / سلطة الضمني:

1.2- وظائف الضمني وغاياته:

يعتمد التحليل الحجاجي في تأويل الألفاظ على الزوج التأويلي: المظهر والمخبر، لذلك عدت دلائل الضمير والموضع والحجة إحالات على ترسيمات منطقية خطائية تتخرب جميعها في مجال الضمني وفي محيط المضمر.

فالضمني يأسر السامع من جهة كونه يجبره على إتمام العناصر الناقصة في متواليه الخطاب، وهو ما يصنع قوة الضمني الحجاجية. تطلب دراسة الضمني أمرين أساسيين:

1- اعتماد القاعدة اللسانية، اللغوية.

2- الوقوف على الكفاءات الموسوعية أو استخراج القيم المشتركة التي تستخدم فيما بعد في فك شفرات اللفاظ.

وضمن الإطار نفسه ميّز التداوليون بين المقتضيات المتضمنة في اللغة: (لا تمثل موضوع شك واحتمال) وبين الخوافي: (التي هي سياقية خالصة تحتاج، لكي تفهم وتوكل إلى فك السامع شفراتها اللسانية والمعنوية).

2.2- المقتضيات والخوافي¹:

يمكن أن نستخرج المقتضى انطلاقا من القاعدة اللسانية وكذلك من المحتوى الدلالي الذي يتضمنه اللفظ وبذلك يغدو المقتضى حسب "ديكرو" جزءا من المعنى المتلفظ به علاوة على وظيفته الحجاجية.

¹- لا بد من التمييز هنا تداوليا بين المقتضيات: Les présupposés المتضمنة في اللغة والتي لا يمكن أن تمثل موضوع شك ولا احتمال والخوافي: Les sous-entendus، التي هي سياقية خالصة تحتاج، لكي تفهم، فك السامع شفراتها. (ضمن أموس ص 154 وما بعدها).

3- الروابط:

إنَّ (ما قيل) و(ما لم يقل) المدمجين في الملفوظات، لا يمكن أن يصرفا تصرفا حجاجيا إلا بواسطة وسائل تعليق تسمى اصطلاحاً الروابط، لذلك اهتمَّ التَّداوليون بدراسة هذه المسألة وبلورتها واستنتجوا أنَّ دراسة الروابط تحيل مباشرة إلى التحليل الحجاجي. وقد اعتنى أكثر من واحد بتفريع هذا المشغل، مشغل الروابط وذلك بالوقوف على بعض الفروق الأساسية الحاصلة بين الروابط وهي فروق تحدث داخل المعنى تحويلات دلالية مختلفة².

خلاصة:

يستمدَّ الحجاج مكانته المعرفية من خلال موضعه داخل الخطاب ومن خلال طرائق قابلية ما يتحمّله القول...، لذلك أولت علوم اللغة الحديثة التحليل الحجاجي مكانة فائقة وخصوصا لدى التداوليين الذين يدرسون الملفوظ داخل السياق لا خارجه.

وقد تفرّعت عن هذا الاهتمام جملة من البحوث الجزئية لكنها هامة مثل الاختيار في لفاظم المعجم والتحويلات الدلالية وطرائق بناء

¹ - انظر في هذا السياق الذي اهتم فيه بعض التداوليين بالروابط، مؤلف ديكر، «ما mots de discours (ضمن أموسني ص 154 وما بعدها)

² - عن الفروق الموجودة بين الروابط وأثر تلك الفروق فيما يسمى التحليل الدلالي، انظر أموسني، (المراجع نفسه) ص 159 وما بعدها، حيث وقفت على الفرق بين رابطتين هما: "car و parceque"

قائلة:

« Les pragmaticiens posent que (car) diffère de (parce que) en ceci que dernier pose aux sein d'une subordination syntaxique une relation de causalité pour expliquer une fait connu de l'allocutaire. « car » au contraire (comme d'ailleurs « puisque ») suppose deux actes d'énonciations successifs une première énonciation qui pose P. puis une seconde qui la justifié en disant Q », (Amossy, 159).

التناظرات المعنوية ، إضافة إلى قضايا المسكوت عنه وما يعلّق به من مباحث كالضمني والمقتضى والضمير...

وقد شمل البحث في هذه القضايا الروابط: (لكن/ بما أنّ/ لأنّ..). الأمر الذي مكّن الباحثين من النظر في ما ترسمه الترابطات اللفظية من علاقات في فضاء الخطاب الحجاجي خاصة وداخل الخطاب عامة.

الفصل السادس: العواطف أو وظيفة الأهواء والنوازع في الحجاج

1- العقل والنوازع

2- الأهواء في التفاعل الحجاجي

3- اغتراف الذاتي في الخطاب

لقد خصّص أرسطو في خطابته كتابا كاملا للانفعالات والمواطف (Pathos). وقد اعتبر عبارة « pathé » دالة على نوازع النفس لدى الخطيب، إذ يستعملها ليؤكّر بنجاعة في عقول مخاطبيه.

وقد ذكرت أموسّي تصنيف النّوازع كما أوردها باتليون patillon¹. وقد عدّت نوازع النفس والأهواء داخل التّصوّر الخطابي من الأركان الأساسية التي لا غنى للخطيب عنها، لأنها تحمل على الإقناع وتقود إليه.

كما يعمد الحجاج إلى التّأثير في القلب والفعل في الوجدان والعقل على حدّ سواء. إنّه يدرك كلّ الملكات، لكي يكون تأثيره ناجعا وفعله تامّا، لذلك كان أرسطو رافضا مبدأ الفصل بين العقل بما هو فكر ولفّة، وبين العواطف والأهواء بما هي نوازع وحاجات.

1- الغضب « la colère » - الهدوء والسكينة « Le calme » - الصداقة « L'amitié » - الحقد « La haine » - الخشية والخوف والفرع والأثماء « La crainte » - الثقة « La confiance » - الخجل « La honte » - الوقاحة والسفاهة « L'impudence » - الإرغام « L'obligance » - التقوى والتدين « La pitié » - الغضب « L'indignation » - الحسد « Le mépris » - L'émulation - الاحتقار « Le mépris ».

انظر باتليون ضمن أموسّي: 163.

1- العقل والأهواء¹:

1.1- الإقناع والحمل على الإقناع:

يتمّ الحمل على الإقناع من خلال تفاعل ثلاث عمليّات خطّابية:

- 1- الخطاب يجب أن يعلم / Enseigne / Docene.
- 2- الخطاب يجب أن يؤثّر طربيا / Plaire / Delectare.
- 3- الخطاب يجب أن يلامس العقل والعاطفة / Toucher / Movere.

يمرّ الحمل على الإقناع بما هو مخاطبة للعاطفة وملامسة للقلب بتفاعل تلك العمليّات الخطّابية الثلاث التي تقود إلى الإقناع بما هو مخاطبة للعقل والحواسّ الثّقافيّة التي يضمن وجودها المحاجّ أو الخطيب داخل عقل مخاطبه أو ضمائر جمهوره الموجه إليه الخطاب.

إنّ العقل والأهواء في المجال الخطّابيّ على علاقة تامّة ومتوطّدة: لا بل إنّ تلك العلاقة إنّما هي من شروط قيام الخطاب ومن دواعي وجوده.

1.2- نظريّات الحجّاج المناقضة للأهواء والتّوازن:

لقد وقف المنطق الشّكليّ وكذلك جلّ النّظريّات الحجّاجيّة موقفنا معارضا لإمكان حضور الانفعالات والعواطف ضمن دوائر الاستدلال المنطقيّ وداخل التّفاعل الحجّاجيّ، كما اعتبروا أنّ حمل

1- تبدو علاقة العقل بالأهواء علاقة متوطّدة لا تفصل فيها من خلال ما للعقل من اثر وما للأهواء من عمل.

انظر في هذا الشأن أموسّي، (مرجع سابق)، ص 164-165.

2- يبدو هذا الأمر جليّا في قول باسكال المضمّن في كلام أموسّي.

«quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à quoi on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime... De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes. Se gouvernement plus caprice que par raison.» (Pascal 1914: 356. In Amossy: 165).

السّامع على الاعتقاد في موقف ما إنما هو شأن عقليّ محض يستبعد كلّ لجوء إلى الإحساس الذي عدوّه شأننا لا عقلياً¹.

لكنّ وولطن من خلال مؤلفه: منزلة الأهواء والعواطف في الحجاج²، قد بيّن مكانة الأهواء وشرعية وجودها داخل كلّ تمشّ حجاجي³، لذلك احتلت الأهواء والتّوازن مكانة في أعمال أعلام لهم في هذا الشأن باع أمثال وولطن وبيرلمان وتيتيكاه⁴.

2- التّوازن والأهواء ضمن دائرة التّفاعل الحجاجي:

1.2- إنشاء التّوازن والأهواء في الخطاب:

يقتضي التّأثير في السّامع وجود رافدين اثنين:

1- الانفعالات والعواطف = « Pathos ».

2- ترتيب الأقسام = « Disposition ».

وهذان الرّافدان يجملان القول مؤثراً وناجماً في الآن نفسه، لأنّ المحاجّ إنّما اعتمد في تبليغ الملفوظ وإيصاله إلى السّامع ملكتين اثنتين: ملكة القلب: (العاطفة) وملكة العقل: (التّرتيب والتّنظيم).

3- الدّاتي في الخطاب:

تتجلّى الدّاتية في اللفّة من خلال جملة من العلامات:

¹ - Voir, van Emeren, in Amossy: 167.

² - عنوان كتاب وولطن الأصليّ « the place of emotion in argument ».

³ - Voir, walton, in Amossy: 167.

⁴ - لم تكتف أموسي ببيان مكانة الأهواء والعواطف في التّحليل الحجاجي لدى علمائه فحسب، بل عقدت كلاماً يشير إلى مكانة الأهواء بما هي رافد تحليلي داخل حقول معرفيّة أخرى مثل علم الاجتماع والفلسفة وعلوم اللغة الحديثة. انظر، أموسي ص169.

- العلامات النحوية.

- المؤشرات الأسلوبية: (الإيقاع/ الترجيع/ التردد..)

وبذلك فإن الأحاسيس إنما تحملها الألفاظ وتقولها العلامات، إن مسرحة وإن حقيقة، وهو ما يفضي إلى إيلائها الدور الحاسم في الدرس الحجاجي، لأنها تقول ما لا يقوله المنطق رغم ضبطه وقياسه على الحد والتفريع.

خلاصة:

إن لدراسة الأهواء والانفعالات في الخطاب الحجاجي موقفين موقفا يدحض أصحابه الانفعالات دحضا تاما لصالح العقل ومنطقه، وموقفا يرى أصحابه العلاقة بين الهوى والعقل مترابطة متواصلة.

وهذا الموقف الأخير أقره علماء الحجاج المحدثون الذين راحوا يبحثون عن المواضع التي تثير لدى السامع الانفعال، إضافة إلى اعتنائهم بالعبارة الوجدانية النزوعية ومختلف تجلياتها المادية في الخطاب، انطلاقا من وسائل نحوية تسم وتدّل وأثار أسلوبية تزر وتعمل.

الفصل السابع: بين العقل والأهواء: الصور والتمثيلات

1- الحجاجية والتصورية

2- الصور وانفعالات النفس « PATHOS »

3- الجديد والطارئ

4- الصور والانسجام النصي والحجاج

1- الحجاجية والتصورية:

إنَّ للصور والتَّمثيلات جملة من الوظائف والأدوار، يمكن حصرها في الآتي:

- نجاعتها في دراسة القيمة الحجاجية داخل الخطاب.
- أثرها الأسلوبي من جهة احتوائها على تفاعل خصب بين العقل والوجدان ومن حيث احتواؤها كذلك على قيم حجاجية متباينة.
- نجاعتها التأثيرية في السامع.

2- الصور والعواطف والانفعالات:

يعتبر لامي « Lamy » الصور والتَّمثيلات من خواصَّ الانفعالات والعواطف¹، كما اعتبر الأثر الأسلوبي مشروطا بملامسة القلوب وتحريك الدواخل¹.

1- انظر لامي « Lamy »، ضمن أموسي: 185.

يحمل اعتبار لامي « Lamy » بخصوص دور الصّور والتّمثيلات في
الحجاج مشغلين نظريّين أساسيين.

1- تأثير الصّور والتّمثيلات في العقل والأهواء.

2- تضمّن الصّور والتّمثيلات حجاجيّة ثريّة ومتنوّعة.

إنّ الصّور والتّمثيلات إنّما لها في هذا السّياق المخصوص جملة من
الأدوار الإقناعيّة والوظائف الحجاجيّة.

3- سلطة الرّواسم / الكليشيهات:

تميّز الرّبطوريقا القديمة بين ضربين من الصّور:

1- صور الألفاظ: (الصّور الجارية في الألفاظ).

2- صور الفكر: (الصّور الجارية في الأفكار)، إذ إنّ لهذه

الصّور طابعا فكريّا وذهنيّا مجرّدا.

كما تقيم الرّبطوريقا القديمة تقابلا بين الصّور الحيّة والصّور
الميتة. وفي هذا التّقابل وقوف على وظائف الصّور الحجاجيّة واستجلاء
لقيمها الإقناعيّة.

تتعلّق الرّواسم والكليشيهات، أساسا بالحسّ المشترك: (Doxa)،
أكثر من تعلّقها بالقيم التّصوريّة، كما تتعلّق الرّواسم بالسّياق الذي
يحضنها وبالظّرف الاجتماعيّ الذي يحيط بها وبدوافع المتكلم
التّفسيّة والتّزويّة.

4- الطّرائي والجديد:

إنّ التّحويلات الأسلوبيّة المفاجئة التي يحدثها السّارد المتخفّي
ودورها الحجاجيّ الإقناعيّ والتّأثيري، إنّما تبني فاعليّة هرمينوطيقا
توجّه المسار الحجاجيّ وتقود النّظام البرهاني¹.

1- انظر روث: 189.

5- الصّور والانسجام النصّي والحجاج:

إنّ فعل النصّ في القارئ والتأثير فيه لا يتمّان من خلال الاستعارات التفسيرية الصريحة، بل من خلال حجاج متأسّس على تحويلات عميقة تبيحها لعبة الاستعارات والتّمثيلات. ولعبة الاستعارات هذه إنّما تقود إلى استكشافها فاعليّة القارئ الهرمينوطيقية.

إنّ لا اعتقاد القارئ دورا في تفسير النصّ وفهمه، لذلك يعدّ تحليل الصّور والتّمثيلات البلاغية والأسلوبية، مشروطا في جوهره بالحقول التّظيمية والمؤسّساتيّة التي تحيط بالنصّ.

خلاصة:

إنّ الصّور والتّمثيلات التي طويلا ما ارتبطت بحقل البلاغة المنحصرة، إنّما عدّت في هذا المجال المخصوص مادة تعتمد لاستجلاء وظيفتي التّمثيل والتّصوير الحجاجيتين. فهذه الصّور والتّمثيلات إنّما تتجلى في الخطاب الحجاجي من خلال جملة من المؤشّرات أهمّها:

- الرّواسم والكليشيات

- المبالغة والحدوث

وبذلك تقيم الصّور والتّمثيلات ضربا من التّرابط والوصل الذي بمقتضاه تنصهر قيم العقل مع القلب وتتمازج ملكات الإحساس مع المنطق.

الباب الثالث: أنواع الخطاب

الفصل الثامن: إطار الخطاب الترتيبي

الشكلي والمؤسساتي

1- ملاحظات نظرية:

يحتاج التحليل الحجاجي جملة من المبادئ النظرية أهمها:

- 1- سياق الخطاب.
- 2- خصوصية الخطاب وجنسه.
- 3- الموضوع الاجتماعي والمؤسساتي الذي داخله يتنزل الخطاب.
- 4- الظروف الاجتماعية والمؤسساتية.

إن تحديد هذه المبادئ النظرية التي بها يتقوم التحليل الحجاجي، إنما تجعله إجراء عامًا وشاملاً، يمكن أن يشمل أنواعاً خطابية متعددة: (الخطاب السياسي/ الخطاب العائلي الاحتفالي/ المبادلات القولية داخل العمل/ الجدل داخل الأقسام والفصول/ اللقاءات التلفزية والإذاعية..)

2- التكوّن الخطابي:

تستمد الكلمة سلطتها وفعلها من داخل دائرة الفعل الاجتماعي والسياسي والتشريعي والأكاديمي، علاوة على ما للكلمة من منطق خاص يمنحها هو الآخر سلطة وفعلًا.

وسلطة الكلمة وفعلها وعمل الخطاب بصفة عامة أمور مشروطة بالفضاء الاجتماعي والمؤسساتي الذي داخله يجري التفاعل بين الأطراف المتحاورة أو المتكلمة¹.

إنَّ للمجال الذي تنتزَلُ داخله العبارة، بنية ونظاما يؤثّران في الخطاب سلبيًا أو إيجابيًا، فالخطاب إنما هو مشروط شرط لزوم بالوضعية التي يحتلها داخل حقل معين.

3-النوع:

تعدّ مقولة النوع منوالاً خطابياً يتضمّن جملة من القواعد تحدّد نظام اشتغال الخطاب وتشير إلى القيود التي تحكمه.

وأنواع الخطاب وأجناسه إنما ترسمها المؤسسة وتقيم شروط وجودها وتبني حدودها، استناداً إلى جملة من المبادئ التراتبية المتحوّلة.

فمقولة النوع تجعل الكلام الفردي اجتماعياً وذلك من خلال شدة إلى جملة من الأشكال والرّسوم تتمطّعه وتبني آفاق انتظاره.

إنّ نوع الخطاب يحدّد توزيع الأدوار داخل فضاء التّبادل الذي يشغله المكوّن التّلفّظي²، لذلك اعتبر نوع الخطاب وظيفياً في التّحليل الحجاجي، لأنّ الوقوف عليه ووسمه إنما يتكيّف بهما أفق انتظار المحاجّ وخطابه على حدّ سواء³.

4- الحواريّ والتّحاوريّ:

تعدّ ثنائيّة الحواريّ Dialogal والتّحاوريّ Dialigique ، مبدأ من مبادئ التّصنيف التّفاعليّ للخطاب⁴، لذلك لا بدّ من التّمييز بين التّفاعل الخطابيّ الحقيقيّ وبين التّفاعل الافتراضيّ.

1- انظر أموسي: 197.

2- نفسه: 199.

3- نفسه.

4- تفصيلاً لهذه الثنائيّة انظر أموسي: ص 199.

إن هذه الثنائية وما ترشح به من تنويعات، إنما هي التي ينشأ عنها المكوّن الثّقَظِيّ والاستراتيجيّات التي يستخدمها المحاجّ في حجاجه.

خلاصة:

يرتبط مبحث الحجاج بالحقول الترتيبية والمؤسّساتية كما يرتبط بجملة من المفاهيم والمقولات أهمّها:

1- نمط الخطاب: (بورديو)، وتدرس ضمن هذا المفهوم جملة من القضايا أهمّها:

- حقّ الفعل الاجتماعيّ.
- الموقع المؤسّساتيّ.
- وضع الخطاب.

2- التكوّن الخطابيّ: وتدرس ضمن هذا المفهوم جملة من القضايا أهمّها:

- مقولة الحقل أو المجال.
- مقولة النّوع.
- ثنائية الحواريّ والتّحاوريّ.

والحاصل من ذلك كلّهُ أنّ الحجاج مشغل مرتّهن بجملة من المفاهيم والمقولات التي سلف ذكرها وهو ما يبني داخله خصوصيّة تفاعليّة تداوليّة يتحرّر بمقتضاها الحجاج من ربكة المنطق وأشكاله ليصبح ممارسة تأويليّة تحاور ظواهر الكون وتجادل مختلف علامات الخطاب ورموزه وهياتّه، فهو بهذا الاعتبار إنّما هو ممارسة هرمونيوطيّة شاملة وعامة.

الخاتمة العامة

تتضمن خاتمة بحثنا "الحجاج وقضاياها من خلال مؤلف روث أموسي: الحجاج في الخطاب" جملة من الملاحظات نسوقها كالتالي:

- إن ما وسمناه في كامل البحث "التحليل الحجاجي" يتضمن في دواعي إجرائه استحضار اللفّة داخل سياق ما، لتدرك أبعادها الحجاجيّة.
- يستدعي التّبادل التّلفّظي- بما هو تأثير وتأثر، فعل وانفعال، في السياقين الشّفوي أو المكتوب-، وجود طرفين يتناوبان على الحوار الذي يمكن أن يكون حاصلًا بالفعل أو حاصلًا بالافتراض¹.
- إنّ الكلام يحوي قوّة تمكّنه من الفعل والتّأثير.
- إنّ التحليل الحجاجي يصل اللفظ بالسياق والتلفظ بالوضعية القولية.
- إنّ الإنجاز التّلفّظي موصول بالحقل الاجتماعي ومرتبطة بالمؤسّسة.
- إنّ الخطابة من جهة كونها حملًا على الإقناع، إنّما هي رديف الحجاج بامتياز.

¹- يمكن أن نقف على حدّ التفاعل الخطابي في قول أوركيني الآتي:

"Parler c'est échanger, et changer en échangeant"

هذا الرّأي فيه دليل على أنّ البعد الحجاجي هو من الخطاب بحيث لا يمكن فصله عنه ولا تخليصه منه.

أنظر تفصيل هذا المشغل ضمن (أموسي: ص225).

- إنَّ صور الخطاب وتمثيلاتِه: (الوجوه البلاغيَّة والأسلوبية...)، إنَّما هي مجرد وسائط يتوسَّل بها المتكلِّم من جهة ما لها من وظائف حجاجيَّة.
- ضرورة تخليص النُّظريَّة الحجاجيَّة من أسر المنظور شكليًا كان أم لاشكليًا.
- إنَّ دراسة البعد الحجاجيَّ في خطاب ما تستدعي تأكيد أن ليس الحجاج نمطًا من أنماط الخطاب المتعدِّدة، بل هو ركن متضمَّن في الخطاب ذاته.
- إنَّ الحديث عن مرمى حجاجيَّ يكون جائزًا في الحال التي تكون فيها غاية المحاجَّ صريحة ومعلنة.
- أمَّا الحديث عن بعد حجاجيَّ ما يكون جائزًا عندما لا يكون الحجاج مجرد خلاصة معلنة أوبرمجة مسبقة.
- إنَّ الحجاج لا يمثِّل مكوَّنًا مستقلًّا ومعزولًا عن سياقاته: (الاجتماعيَّة / المؤسَّساتيَّة / القوليَّة / التداوليَّة...)، إنَّما هو مندرج في جدل التفاعل التلَفُظي الذي يجريه المحاجَّ مع نظيره واقعيًا كان أم افتراضيًا.
- إنَّ كلَّ تلفُّظ، إنَّما يتمُّ داخل سياقات اجتماعيَّة/تاريخيَّة معيَّنة ومخصوصة تحدِّ الخطاب وتوجَّهه.
- إنَّ النُّظريَّة الحجاجيَّة تنسج أواصر قرابة مع جمع من العلوم كثير: (علم الاجتماع/ علم التاريخ/ الفلسفة/ علم النفس / علوم تحليل الخطاب...). وهذه العلوم تمنح النُّظريَّة الحجاجيَّة قاعدة تأويليَّة موسَّعة تجعلها تتجاوز الروابط المنطقيَّة التي علَّقت بها في البدء، لتوصل بمشارف التأويل والاستكشاف لعلامات الكون وأسيفة الخطاب وأشكاله.

المثال

أرب الجاحظ وتفسيرات الطبري
أنموذجين ، من المنوال إلى المثال

[1]

أبو عثمان الجاحظ
رشد الخطاب وأستراتيجيات القول

مهّاد نظري

منزلة الجاحظ في فضاء عصره

إنّ تحديد منزلة أبي عثمان الجاحظ في فضاء القرن الهجري الثالث يمكن أن نستخلص مظاهرها من خلال مؤشّرات مختلفة:

(❖) أولها كثرة آثاره التي أحصاها من أرّخ لأعماله بنحو مائة وخمسين كتاباً طبع بعضها وضاع بعضها الآخر، إذ وصل لنا منها جمع كثير نذكر منه أربعة لِنُفّاقها وتداولها: البيان والتبيين- الحيوان- البخلاء- الرّسائل... فكَمَ الكتب هذا يدلّ على وجود نسق فكريّ منظم امتدّ على فترة من الزّمان طويلة وتواصل فعله في الأزمنة اللاحقة لعصر صاحبه.

فالجاحظ كتب في مجالات فكريّة مختلفة وهجس بتباشير تأسيسيّة متعدّدة جعلت منزلته في سياق القرن الهجريّ الثالث، عصره وما تلا تلك الفترة بينة واضحة.

فأبو عثمان عاش في أواخر القرن الهجريّ الثاني وردحا غير قليل من نصف القرن الهجريّ الثالث وذلك يعني أنّه أنشأ هذا الكمّ الهائل من التّأليف في أوج حضارة بني العبّاس التي تأسّست على أنقاض الدّولة الأمويّة الأفلة سنة (132هـ) وهذه الفترة تجعلنا نستحضر أهمّ المميّزات التي وشّحت "ايبستيمية" القرن الهجريّ الثالث، إذ يعني هذا المصطلح مجموع الصّفات والخصائص الثّقافيّة والمعرفيّة والسياسيّة التي يستقلّ بها عصر من العصور أو حضارة من الحضارات.

ولهذا القرن نعني القرن الهجريّ الثالث خاصيّتان اشتان هما:

أ- حركة التأليف:

لقد اكتمل في القرن الهجري الثالث العقل التدويني فصارت الإمرة للمكتوب بعد أن كانت للمشافة القائم على سلطة المنطوق وبالإضافة إلى الانتقال من مؤسّسة المشافة إلى مؤسّسة الكتابة نلاحظ وجود أمر آخر نعني نشاط حركة التأليف التي ارتبطت بتوفر مواد الكتابة كالورق وما إليه...، ممّا جعل الأعمال المكتوبة تبلغ سنامها في ذلك الزمن وتتراكم أعدادها في تلك الفترة.

ب- نشاط حركة الترجمة:

إنّ هذا المظهر هو حاصل من وجود الأوّل معدول عنه، ويتمثّل في نشاط حركة الترجمة التي نظّمت في إطار مدارس أرسّست الحكمة ومكّنت العلم في عقول الآخذين فتأسّست شبه سنّة كانت الأصل في تطوّر المعرفة العربيّة الإسلاميّة وفتحتها على محيطها الأوسع.

ولعلّ المعلم البارز في نشاط حركة الترجمة وصول كتابات أرسطو في المنطق والفلسفة والشعر والأجناس التمثيليّة إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن طريق الشروح والتّرجمات: (ابن رشد - ابن سينا - الفارابي...)

إنّ هذين العاملين نعني ترسّخ حركة التأليف في وجهيها الإبداعي والطّباعي ونشاط حركة الترجمة، ساهما، مجتمعين، في نشأة فكر أراد أن يناوش ماضيه نعني الإرث العربيّ الإسلاميّ الثقلي كلّ، وهذا الأمر اقتضته ولادة أسئلة جديدة لم تكن مطروحة من قبل في فضاء تلك الثقافة وفي إطار تلك البيئة.

ولعلّ أهمّ هذه الأسئلة سؤال محور دارت عليه أغلب كتابات الفقهاء والمفسّرين والفلاسفة من بعدهم، نعني مسألة خلق القرآن التي أنشأت ضريبا من الجدل نتجت عنه صنوف من المحن كثيرة أدّت بأصحابها إلى التّقتيل والقمع والتّعذيب: (ابن سنيّوز في عهد الوزير ابن مقلّة / محنة ابن حنبل...).

فهذا الجدل لم يكن واضحاً في بواكير الحضارة العربية الإسلامية أي في طورها الأول عصر الصحابة والرّسول قبلهم، لأنّ الرّسول كان متكفلاً بالإجابة عن أسئلة المسلمين التي لم تكن في جوهرها خلافاً بل توضيحية.

لكنّ مفعول تبدّل المعارف التي نتج عنها بالضرورة تبدّل في الأسئلة، حول هذا الذي كان مقنناً إلى شكّ ونشط السؤال وتولّدت الحيرة وانقسم الفكر العربي الإسلامي، بمفعول ذلك الانشقاق الطارئ لبذور الشكّ والسؤال، شعبتين اثنتين:

• شعبة أوكلت طائفتها أمرها إلى العقل تحكمه ناظراً في المسائل العقديّة ولا تعتمد المأثور إلا من حيث كونه تقوية للمعقول وسندا له وقد تسمّى هؤلاء بأهل الرّأي.

وفي هذا الإطار نجم علم الكلام الذي كان نسلاً طبيعياً للجدال والدفاع عن العقائد الإيمانيّة بالحجج العقليّة.

• شعبة ثانية أوكلت طائفتها أمرها إلى النّقل كتاباً وسنة و مأثوراً تحكمه وتعود إليه.

إنّ الإحاطة بفضائل أبي عثمان تقتضي تنزيله في إطاره من المذهب الاعتزاليّ الذي انتسب إلى مبادئه واعتقد في ثوابته.

فالاعتزلة فرقة كلاميّة اعتمدت العقل والنصّ وقد اهتمت بنشأة الاعتزال ضرب من اللبس أفضى إلى نشأة نظرتين أساسيتين إشتين:

(♦) النظرة الأولى تجعل النّشأة سياسيّة:

وتتضمّن النّشأة السّياسيّة ثلاثة آراء مختلفة:

1- بعضهم يرى أنّ الاعتزال من قبل سعد ابن أبي وقاص، (ت 55هـ) وجماعة من الصحابة كعبد الله بن عمر لما اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية.

2- هذا الرأي يذهب أصحابه إلى أن أول من قام بالاعتزال عبد الله بن محمد ، (ت99هـ).

3- ما يتضح من هذه النظرة أن المعتزلة إنما أسسوا حزبا كفيرهم من الخوارج والشيعة.

(٤) النظرة الثانية تجعل النشأة دينية:

ويرجع بعضهم أصل النشأة إلى واصل بن عطاء ، (ت131هـ) وبعضهم الآخر يرجعها إلى عمرو بن عبيد ، (ت144هـ) وإلى هذا الرأي يذهب البغدادي . أما ابن قتيبة فيرى أن عمرو بن عبيد هو الذي انفصل عن حلقة البصري . فسموا المعتزلة وقد انطلق الاعتزال في بلاد المشرق على يد واصل بن عطاء ، (100 - 110هـ).

إن موقع أبي عثمان الجاحظ ضمن هذه الحركة الاعتزالية يدل على أنه حكم العقل على النقل في الاقتضاء التأويلي وقد استقل الجاحظ بفرقه كأنها به خاصّة عرفت باسمه فتسمت به وهي الجاحظية ، فصار صاحب نحلة ورأس طريقة.

فما هي تجليات العقل لدى أبي عثمان؟ وما هي أهم قواعده؟ وكيف انتظم نسيج الكتابة في مؤلفاته؟ وإلى أي مدى يمكن أن نعتبر الجاحظ علامة على مفهومة العقل وشكلنة الاستدلال؟

المسانيد النصية: نظام التقوية

النص الأول: "فصل ما بين العداوة والحسد"¹

هذا كتاب-أطال الله بقاءك-، نبيل بارع فصل فيه بين الحسد والعداوة ولم يسبقني إليه أحد.

إنه لم يخل زمن من الأزمان فيما مضى من القرون الذاهبة إلا وفيه علماء محقّون وضعوا الكتب في ضروب العلوم وفنون الآداب لأهل زمانهم والأخلاف من بعدهم يزدلفون بذلك إلى الممتنّ عليهم بفضل المعرفة التي ركبها الله فيهم وأبانهم من غيرهم ولهم حسّاد معارضون من أهل زمانهم في تلك العلوم والكتب.

قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: " ما أحدث الله بعبد نعمة إلا وجدت له عليها حاسدا. ولو أن أمرا كان أقوم من القدح لوجدت غامزا".

وقال المهلب بن أبي صفرة: الحسد شهاب لا يبالي من أصاب وعلى من وقع.

والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنهما وتبدي صفحتها في أوقات الهتر وإلا فإنها كامنة تنتهز أزمّة الفرص. والحسد مسلوب العقول بإزاء الضمير في كلّ حين وزمان ووقت.

ومن لؤم الحسد أنه موكل بالأدنى فالأدنى، والأخصّ فالأخصّ. والعداوة وإن كانت تقبّح الحسن فهي دون الحسد لأنّ العدو المباين قد يحول وليّا منافقا كما يحول المولى المنافق عدوّا مباينا.

¹ - الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979، ج 1، الصفحات 337-347-367.

والحاسد لا يزول عن طريقته إلا بزوال المحسود عليه عنده. والعداوة تحدث لعلّة فإذا زالت العلة زالت معها. والحسد تركيب لعلّة يحسد عليه فهو لا يزول إلا بزواله. ومن هذا قال معاوية رحمه الله: يمكنني أن أرضي الناس كلّهم إلا حاسد نعمة، فإنه لا يرضيه منها إلا زوالها.

وأعداء النعمة إذا شوركوا فيها ونالوا منها ترحلوا عنها عن عداوتها، وكانوا من أهلها المحامين عنها والدفاعيين عن حماها.

وحساد النعمة إن أعطوا منها وتبجحوا فيها آزدادوا عليها غيضا وبها إغراء ومن الدليل على أنّ الحسد ألم وأذى وأوجع وأوضع من العداوة، أنه مغرى بفعل الله عزّ وجلّ، والعداوة عارية من ذلك لا تنصل إذا اتّصلت إلا بأفعال العباد. ولا يعادى على فعل الله تباركت أسماؤه. ألا ترى أنّك لم تسمع أحدا عادى أحدا لأثمه حسن الصورة جميل المحاسن، فصيح اللسان حسن البيان.

وقد رأيت حاسد هذه الطبقة وسمعت به، وهم كثير تعرفهم بالخبر والمشاهدة.

فهذا دليل على أنّ الحسد لا يكون إلا عن فساد الطبع وأعوجاج التركيب واضطراب السّوس.

والحسد أخو الكذب يجريان في مضمار واحد، فهما أليفان لا يفرقان وضجيعان لا يتباينان.

والعداوة قد تخلو من الكذب ألا ترى أنّ أولياء الله قد عادوا أعداء الله إذ لم يستحلّوا أن يكذبوا عليهم؟!

والحسد لا يبرأ من البهت، وكيف يبرأ منه وهو عموده الذي عليه يعتمد، وأساسه الذي به البناء يعقد. وأنشد:

كضرائر الحسناء قلن لوجهها كذبا وزورا إنّه لدميم

والحسد نار وقوده الرّوح، لا تبوخ أبدا أو يضى الوقود. والحسد لا يبلى إلا ببلى المحسود أو الحاسد. والعداوة جمر يوقده الغضب، ويطفئه الرضا، فهو مؤمل الرّجوع مرجو الإنابة.

فإن قدح -جعلني الله فداك-، بالحسد قادح فيما أولّفه من كتابي لك، وسبق إلى وهمك شكّ فيه، أعلمتني النّكته التي قدح فيها، ثمّ قابله بجوابي، فأني أرجو ألاّ تحتاج إلى حاكم عند تجاّني القولين بين يديك، لعلّ الحقّ على الباطل ودموغه إيّاه.

والحسد أذلّ نفساً من أن يجاّني أحداً والعداوة إنّما قدّمت عليه لأنها عزيزة منيعة.

ولم نر الحسد أمر به أحد من العرب والعجم في حال من الأحوال ولا نذب إليه ونبه عليه. وقد نبّه على العداوة وفصل بين أحوالها بما قد بيّناه فظهر فضلها على الحسد بذلك.

التحليل

لقد أخذ هذا النصّ من رسائل الجاحظ وتحديدًا من الجزء الأوّل. وقد بسط فيه المؤلّف أطروحة أساسيّة مدارها على الفرق بين العداوة والحسد مدّعياً في ذلك أنّه الأوّل في هذا الفنّ بدليل قوله "هذا كتاب أطال الله بقاءك" -نبيل بارع فصل فيه بين الحسد والعداوة ولم يسبقني إليه أحد-، فأبو عثمان واع أشدّ الوعي بما سيضيفه خابر أشدّ الخبر بما سبقه من أقوال في مسألة الفرق بين العداوة والحسد، وهذا دليل على أنّ نهج الكتابة عند أبي عثمان نهج تأسّس على معيار عقليّ وأقيم على قانون التّثبت من السّابق وتقليب النّظر فيه، حتّى يبني اللاحق وتكون إضافته بيّنة واضحة.

وهذا ما جعلنا نعتبر أبا عثمان زَمَنَ يكتب، إنّما يقيم لقارئه حساباً فيصنعه صنعا متصوّراً ويحضره حضوراً متخيّلاً، لأنّ إحضار طرف المخاطب يوجّه سير الكتابة ويحدّد موضوعاتها ويلزم بقواعدها، حتّى لا يذهب الكلام في شعاب موحشة تضيع لفظه وتهتك ستر دلّاته.

وبعد أن أحضر الجاحظ للقول مسارا طلب فيه وذَّ القارئ، من خلال اعترافه أن الموضوع المطروق جديد طارئ، فثبت الزعم وأماط اللثام عن الشكوك، تأسست للنص قاعدة مكنته من أن يكون محضنة يبسط داخلها أبو عثمان إشكالات قوله ويحل مقتضياتها.

أ- المحاج آتاه ووظائفه:

إن البحث في مواقع المحاج وآلاته ووظائفه ضمن مسار حجاجي معين يكشف ما يسمى في علم الخطاب بضبط استراتيجيات القول ومختلف سياساته.

ولما كان المحاج، في أي مسار حجاجي، إنما يعتمد آلات تسمى حججا، فرعت الغاية إلى مظهرين بآختلاف سياقات القول وتنوعت بتنوع المقاصد منه:

(♦) الحمل على الإقناع (La persuasion)

إن إدراك هذه الوظيفة جلي في هذا النص الذي طرح في الجاحظ قضية الفرق بين العداوة والحسد، فجعل الحسد مفطورا جبليا مفروضا في الطبع لا ينقضي بانقضاء الدافع إليه بل انتقضاؤه مشروط بزواله في ذاته فهو على حد عبارة أبي عثمان: "موكل بالأدنى فالأدنى والأخص بالأخص".

وقد اعتمد المحاج وهو صورة من الجاحظ منه إليه ينوبها وتنوبه وتتقمص أقنعتة، جمعا من الحجج بها يقوى مسار الحجاج ويثبت في أنجاه قيمته المدار، نعني الحمل على الإقناع، وقد تفرعت الحجج إلى نوعين أساسيين.

(♦) صنف الحجج النقلية: وقد أدتها الأحاديث والأخبار والأشعار

(♦) الحجج العقلية: اعتمدت القياس آلة والمنطق وسيلة، فكانت المقارنات وكان أسلوب المقايسة مما جعل القيمتين: (العداوة

والحسد)، ينتظمان داخل جدولين ويوزعان على أصلين نعني الطبيعي المجبول والنقي المكتسب.

وقد سار نظام الحجاج في هذا النص سيرا متوازيا، إذ يبسط الجاحظ القيمة فيحلل مظاهرها ويحدد استتبعاتها ويتقرى مآلاتها، ثم يأتي بالقيمة الموازية ليباشرها بالطريقة نفسها ويعالجها بالمنهج ذاته.

وهذه الهندسة الشككية التي أدار عليها الجاحظ نصّه داخله في إطار ما أسميناه استراتيجيا الخطاب التي قامت عنده على تصوّر فضائي (spatial) يقسم الكلام في المسائل تقسيما متفاضلا ويجريه إجراء متقاطبا.

واستدعاء الحجج يدعو أن يكون المحاجّ عارفاً بالمشهورات والمشهورات هي القيم المشتركة التي تحظى بمعرفة الجميع، فإذا استحضرت في سياق معلوم اتخذت لدى السامع / القارئ، مكانة في ذهنه وحملته على الإقناع.

والمشهورات في هذا النص اضطلعت بتأديتها الحجج النقليّة كلّها، فالأحاديث والروايات والأشعار هي الثوابت، لها مكانة في ذات العربي، يستأثر بها سمعه وتلقّاها ذاائقته إذعانا واستجابة، لذلك كان أبو عثمان مستحضرا لها في غاياتها متوسّلا بها في مقدّراتها حملا على الإقناع واستدراجا للسامع / القارئ، حتّى تحصل بينهما ثقة ما اعتبره أمرا نبيلًا طارئا نعني فصله بين العداوة والحسد.

وقد عمد الجاحظ، في مساره الحجاجي، إلى خطّة حجاجيّة تعتمد تعيين الظاهرة في أصلها ثم ربطها بمتعلقاتها من صفات وأحوال ومظاهر ثم حدها وتعيينها وهي أسس منهاجيّة تدلّ دلالة قطعيّة على أنّ فحص الظواهر عند الجاحظ لا يتمّ إلاّ عبر آلة العقل ومن خلال ضوابطه.

وهذه المراحل الثلاث فيها إضمار من الجاحظ بيّن يتمثّل في ضرورة جعل العقل أساس كلّ معرفة وآلة كلّ مبحث.

فالعقل إنما هو الملكة الأساسية والوسيلة الجوهرية في تفكير المعتزلة الذين جعلوه أصل كل معرفة وبراس كل علم، ينير لهم حلقة المشكل ويكشف لهم عتمة الملمغز.

وما الحجج التي اعتمدها الجاحظ سوى آلات تدعم المسار العقلي، وفي هذا الإطار تطرح مسألة جوهرية تتمثل في احتياج أصحاب العقل بالنقل وحشّ ندقق هذا المشغل، نقول إن النقل عند جماعة العقل والمتكلمين عامة يستحضر وقد حوّلته رؤى المتكلم لغاية أراد إصابتها أو مآل أراد أن يحلّ فيه.

فالمعتزلة فرقة من فرق أهل الكلام لا ترفض النقل بقدر ما تستعمله حجة على العقل ودعمائه، لذلك كان الجاحظ وهو المعتزلي لا يرى مانعا في الاستناد إلى حجج نقلية بوصفها مشهورات تعلق بوظيفة الحمل على الإقناع وتوصل إلى إدراكها.

(♦♦) الاقتناع La conviction

لقد ميّز علماء الخطابة والحجاج بين الحمل على الإقناع (persuasion) والاقتناع (conviction)، إذ من سمات الاقتناع أنه يكون عقلياً وأساس الإذعان وأصل الحجاج أمّا الحمل على الإقناع فهو قائم على لي الرقاب حتى تذعن وتطيعك: (العنف الرّمزي والعنف الحجاجي)، لذلك لا يقف المسار الحجاجي لدى ابن عثمان عند الحمل على الإقناع وإن كان محطة أساسية ضرورية في نظام استراتيجيا الخطاب لديه، بل إنه يعدل عنه إلى الاقتناع وهو أصل الحجاج يقوم على العقل ويتأسس على التصديق الإرادي.

وهذه العمل الذي ينجزه الجاحظ في خطابه الحجاجي، إنما فيه وعي بمسارات القول وأصول بنائه، فكان الجاحظ مدرك أن القول ما لم يصبح محلّ اقتناع مآله إلى الزوال ومصيره إلى الأفول، وآية ذلك في نصنا أن القول يخلص إلى نتيجة كان قد وفّرها مسار خطابي كامل. هذه النتيجة هي عامل الحركة وجماع التحوّل الذي مرّت به مراحل الخطاب فخلدت إلى مآل وسكنت إلى موطن نهائي، لذلك

كانت مفاضلة الجاحظ العداوة بقانون أصليّ يميّز بين الصّفتين وهذا القانون هو المنفعة والضّرر، فالحسد ضارّ أبداً لأنّه جبليّ طبيعيّ والعداوة ضارّة حيناً إن كانت نتائجها غير خيرة ونافعة أحياناً إن كانت نتائجها خيرة، لذلك يضرب مثلاً مداره على العداوة الحاصلة بين المسلم وغيره في إطار الفتوحات فكأنّ الجاحظ يحتجّ لعداوة مخصوصة تكون مآلتها خيرة بالاستتباع فهو يحتجّ لصالح نظام معرّف دون آخر، كفضل المكتسب على الجبليّ، وبذلك تتسع حلقة الاحتجاج وتحوّل علاقتنا بـ الجاحظ من مجرد محمول على الإقناع مجبر على الاعتبار إلى مقتنع بالعقل معتبر بالمنطق وهذا دليل على وجود خلفيّة اعتزاليّة في هذا السياق المخصوص تتمثّل في مبدأ الإرادة، والإرادة تمكّن الإنسان عامّة من تحديد أفعاله تحديداً عقلياً صارماً لا تحديداً نزوعياً عاطفياً.

حاصل وتوزيع

لقد بني النصّ على أصل بدا خفياً يتمثّل في الحسد بيناء مجتمع منشود هو مجتمع أهل الاعتزال، قيمته العقل وأساسه الإرادة التي تعتبر بأفعال الكائن وتمنحها مكانة. فخلفيّة الجاحظ الأخلاقيّة واضحة لكنّها خلفيّة أخلاقيّة متعلّقة قائمة على ضرب من التدبّر ونوع من المراتبة، تمرّ الحركة فيها من الحمل على الإقناع إلى الاقتناع، نعتباً مرحلياً تنبسط فيه النّفس وتدّعن في الأولى وتسلم تسليمًا عقلياً لا عاطفياً في الثانية، فيشدّ عودها ويقوى ثبّتها بذاتها.

النص الثاني: الرغبة والزهوة أصلا كل تدبير¹

أَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ خَلْقَهُ ثُمَّ طَبِعَهُمْ عَلَى حَبِّ اجْتِرَارِ الْمَنَافِعِ وَدَفَعَ الْمَضَارَّ وَبَغَضَ مَا كَانَ بِخِلَافِ ذَلِكَ هَذَا فِيهِمْ طَبِيعَ مَرْكَبٍ وَجِلَّةٍ مَفْطُورَةٍ لَا خِلَافَ بَيْنَ الْخَلْقِ فِيهِ مَوْجُودٍ فِي الْإِنْسِ وَالْحَيَوَانِ لَمْ يَدْعُ غَيْرَهُ مَدْعٍ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَبِقَدْرِ زِيَادَةِ ذَلِكَ وَنَقْصَانِهِ تَزِيدُ الْحَبَّةَ وَالْبَغْضَاءُ فَنَقْصَانَهُ كَزِيَادَتِهِ تَمِيلُ الطَّبِيعَةُ مَعَهُمَا كَمِيلِ كَفَتِي الْمِيزَانِ قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ.

وهاتان جملتان داخل فيهما جميع محابِّ العباد ومكارهمهم والنفس في طبعها حبُّ الرَّاحَةِ والدَّعةِ والازدياد والعلوِّ والعزِّ والقلبة والاستطراف والتشوق وجميع ما تستلذُّ الحواسُّ من المناظر الحسنة واللِّبَاقِ العبقَّةِ والطَّعْمِ الطَّيِّبِ والأصوات المونقة والملامس اللذيذة وممَّا كراهيته في طباعهم أصداد ما وصفت لك وخلافه.

فهذه الخلال التي تجمعها خلتان غرائز في الفطر وكوامن في الطَّبع جبلَّة ثابتة وشيمة مخلوقة على أنَّها في بعض أكثر منها في بعض ولا يعلم قدر القلَّة فيه والكثرة إلاَّ الذي دبرهم.

فلَمَّا كانت هذه طبائعهم أنشأ لهم من الأرض أرزاقهم وجعل في ذلك ملاذَّ لجميع حواسِّهم فتعلَّقت به قلوبهم وتطلَّعت إليه أنفسهم. فلو تركهم وأصل الطَّبيعة مع ما مَكَّن لهم من الأرزاق المشتهاة في طبائعهم صاروا إلى طاعة الهوى وذهب التَّعاطُف والتَّبارُ وإذا ذهب كان ذلك سبباً للفساد وأنقطاع التَّناسُل وفناء الدُّنيا وأهلها لأنَّ طبع النَّفس لا يسلس بعطية قليل ولا كثير ممَّا حوته حتَّى تعوض أكثر ممَّا تعطي إمَّا عاجلاً وإمَّا أجلاً ممَّا تستلذُّه حواسِّها.

¹ - الجاحظ، الرِّسائل (رسالة المعاد والمعاش)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، 1979، ج 1، ص 102-105.

فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا يتنافدون إلا بالتأديب وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم فدعاهم بالترغيب إلى الجنة وجعلها عوضاً مما تركوا في جنب طاعته وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته وخوفهم بعقابها على ترك أمره. ولو تركهم جلّ ثاؤه والطباع الأول جروا على سنن الفطرة وعادة الشئمة.

ثم أقام الرغبة والرّهبة على حدود العدل وموازين النّصفه وعدلهم تعديلاً متفقاً فقال: "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره".

فإذا كانوا لم يصلحوا لخالقهم ولم ينقادوا لأمره إلا بما وصفت لك من الرغبة والرّهبة فأعجز الناس رأياً وأخطوهم تدبيراً وأجهلهم بمراد الأمور ومصادرها من أمل أو ظن أو رجا أن أحداً من الخلق - فوقه أو دونه أو من نظائره - يصلح له ضميره أو يصح له بخلاف ما دبرهم الله عليه فيما بينه وبينهم.

فألرغبة والرّهبة أصلاً كلّ تدبير وعليهما مدار كلّ سياسة عظمت أو صغرت، فأجعلهما مثالك الذي تحتذي عليه وركنك الذي تستند إليه. وأعلم أنك إن أهملت ما وصفت لك عرضت تدبيرك للاختلاط.

التحليل

هو نصّ لأبي عثمان الجاحظ أخذ من "رسالة المعاد والمعاش" من الجزء الأول من كتاب الرسائل وتحديداً من الصفحتين 102 - 105، طرح فيه الجاحظ مسألة جوهرية تمثّلت في الرغبة والرّهبة وعلاقتها بالتدبير بوصفه اتجاهاً منهما يصنع ومآلاً من قانونهما يقدّر.

وقد تركّب النصّ من ثلاث حركات تمثّل في اجتماعها خطّة كتابية وسياسة قولية سلكها الجاحظ في هذا النصّ حتّى يدعم

أطروحته المركزية ويحتج لصالحها قانونا أصلا في التدبير والتحصيل.

وسوف نتابع هذا النص متابعة تكشف عن طريقة الجاحظ في بسط المسائل ومعالجتها لأن المدار الأصلي في مثل هذه النصوص على استخلاص منهج التفكير والخروج بعد القراءة والتدبر بمبادئ هذا المنهج بوصفه أصلا موجها تفكير الجاحظ وقائدا مواقفه.

1- الحمل على الإقناع: أشكاله وأستراتيجياته:

لقد قام هذا النص على خطة حجاجية (Stratégie argumentative) غايتها حمل القارئ / السامع على الإقناع وجعل المخاطب محمولا على الاعتماد في حجة رأي الجاحظ، مدينا له قائلا بأطروحته الدائرة على الرغبة والرغبة أصلي كل تدبير.

ولما كان لكل خطة حجاجية أركان وآلات بها تبنى، استحضر الجاحظ من الوسائل ما تعدد ومن الوسائط ما اختلف وهو ما يحيل إليه النص الذي نبوّه من جهة فهمنا وفقا للعناصر التالية:

(♦) الطبع والحبلة:

لقد ردّ أبو عثمان حبا اجتلاب المنافع ودفع المضار وبغض ما كان بخلاف ذلك إلى طبع مركب في الناس مجبول.

والحبلة هي الفطرة والطبع وقد جعل أبو عثمان ذلك كله "قسمة مشتركة بين الخلق أجمعين" وردّ المحبة والبغضاء إلى مقولة التمام والنقصان. حتى يجعل ذلك أمرا منسبًا «relativisé» يزيد وينقص بحسب مكانة الشخص وأهوائه ونزعات نفسه.

فمنطلق النص حينئذ قام على مصادرة وتأسيس على رأي مشاع يردّ أفعال العباد إلى الطبع وينسبها إلى الحبلة. ثم بعد ذلك ينتقل الجاحظ في إطار ما أسميناه بالخطة الحجاجية من دائرة العام والمشهور والمتعارف إلى دائرة الخاص المميز، ليعرض النفع بالمحبة والضّرر

بالمكاره ويجعل النفس في طبعها كارهة الراحة والدعة والازدياد والعلو والعز والغلبة والاستطراف وكلها أزواج استطابتها النفس وسكن لها خلدتها. ويسمى أبو عثمان تلك الأزواج كلها خلا لا وخصالا عليها دوران الغرائز والفطر وهي في نظره كوامن في الطبع وجبلة ثابتة وشيمة مخلوقة.

وبعد أن قدّم أبو عثمان بسطا لخطته الحجاجية التي يروم من ورائها حمل سامعه/ قارئه على الإقناع، فتوسّل في ذلك بحجج أدارها على مقولة أساسية تعني مقولة الجبلة والطبع، انتقل في حركة من النصّ ثانياً إلى بيان معالجة الله لهذا الأصل المفطور الذي جبلت عليه طبائع البشر، وهذه المعالجة جعلها الجاحظ مقامة على مبدأ التوفير، حتى تسكن حواسهم فيحصل من وراء ذلك تعلق بين الخلق والمخلوق.

♦♦ مبدأ التوفير

يبسط الجاحظ في هذا الإطار مسألة جوهرية تتمثل في أن الله لما كان عالماً بمصائر الناس أجمعين، محباً الخير، ممجّداً النفع وهي قيم أصيلة ميّزت حسب الجاحظ بين الخالق ومخلوقه، نتج أمر كان مداره - بمفعول علم إلهي - على أصل هو التأديب أمراً ونهياً.

ولما كان الأمر والنهي آلتين في التأديب أصليتين وكانت نجاعتهما محدودة في الخلق، كان تولّد الترغيب في الجنة وما يتّصل بالجنة في المخيال العربي الإسلامي من لذائذ وانتظام عيش وسكينة نفس، وعلّق التهريب بالنار لما اتّصل بالنار في المخيال العربي كذلك من أمور مدارة على العذاب والألم والشقاء.

فأبو عثمان من خلال قسمة الترغيب والتهريب بوصفهما زوجين عالج بهما الله طبع الحاجة في نفوس العباد، حتى تكون الأعمال موجّهة وجهة فيها تعقل للمصير وحسب بمستقبل ما بعد الموت، ربط ذلك بمآلين، مآل علّق به النفع (الجنة) ومآل علّق به الضرر (النار)، فكأنه بذلك أراد أن يجعل العباد واعين تدبيراتهم، متعقلين أفعالهم.

وهذان القيمتان (التَّعَقُّلُ والوَعْيُ) قيمتان أصليتان في الفكر الاعتزاليّ الذي منه أبو عثمان بالانتماء والنسب.

وما يجعل النصّ أكثر وصلا بالخلفيّة الاعتزاليّة هو تصريح الجاحظ بقيمة العدل وهي إحدى قيم خمس كان قد أوردها أبو الهذيل العلّاف: (ت 235هـ) في مواقفه وهي على التّوالي: التّوحيد- العدل- الوعد الوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر) ومن هذه القيم الخمس نقف في النصّ على ثلاث منها رئيسيّة:

ما أسميناه بالتّسبيب ويقابل في سلّم القيم الاعتزاليّة المنزلة بين المنزلتين وقيمة العدل إضافة إلى قيمة الوعد والوعيد المتمثلة في النصّ في التّرغيب والتّرهيب وذكر الجنّة والنّار فالجنّة من الوعد ومؤدّ إليها التّرغيب والنّار من الوعيد ومؤدّ إليها التّرهيب.

فهذا النصّ أبان فيه أبو عثمان عن أصول مبدأ تفكيره الاعتزاليّ في مباشرة القضايا وطرق المسائل.

2- من الحمل على الإقناع إلى الاقتناع/ من سلطة الأخذ بالقسر إلى سلطة الاقتناع بالرأي

لقد تحرّك هذا النصّ وفق ما أسميناه خطّة حجاجيّة قامت على مبادئ وتوسّلت بقوانين، كنّا قد عدّنا أهمّ مظاهرها وهذه الخطّة مرّت بمرحلتين وسلكت مسلكين: مرحلة أولى انطلق فيها الجاحظ من مصادرة أدارها على أنّ الرّغبة والرّهبة أصلا كلّ تدبير وقد احتجّ لذلك بحجج فلسفيّة وأخرى منطقيّة تحمل الإنسان على الاقتناع حملا يصير لديه كالاقتناع الجازم، فيأخذه بالرّويّة ويسلّم به بالطّبع والعاطفة.

ومرحلة ثانية أقامها الجاحظ على مبدأ الاقتناع بوصفه اتّباعا لرأي اتّباع تعقّل لا أخذ هوى.

وقد ظهر ذلك جلياً من خلال حركة النصّ الثّانية الّتي جعلها أبو عثمان بمثابة النّتيجة لمساره الحجاجيّ وقد أقامها على مبدأ حجاجيّ أخلاقيّ طرفاه وعظ وإرشاد ، حتّى يدلّل للعبد على أنّ الرّغبة والرّهبة أصلان في التّدبير المستغرق بالكلّ وعليهما مدار كلّ شغل وأساس كلّ سياسة عظمت أم صغرت.

حاصل وتويج :

إنّ الجاحظ من خلال هذه الحصيلّة الّتي أراد أن يفرّزها غرزا في جمهوره أضمر بذلك مبدأ أساسيّاً يتمثّل في تحويل المتلقّي من مدّعن مجبر على الاقتناع إلى مقتنع بما يقدر إليه عقلا وتدبّراً .

فالجاحظ أدار قيمة الوعظ على مبدأ أساسيّ في تفكير المعتزلة هو في النّهاية سلطتهم نعتي العقل .

والنتيجة الّتي خرج بها أبو عثمان هي بمثابة المثل والأنموذج الّذي عليه المستند وإليه تردّ المبادئ والأفعال وهذا الّذي بات اقتناعاً لا حملاً عليه وصل إليه أبو عثمان من طريق المحاجة والتّدليل والتّفريع ثمّ الاستخلاص والظّفر بالنتائج وهو مسار بالعقل وصل وبمبادئه تقيّدت مراتبه .

فكان النصّ بذلك محكماً في بنائه منتظماً في مساره يبسط الفكرة ويدافع عن صحّتها ويحمل على الإقناع بها ويقنع من اعتقد فيها إقناع تعقل لا تملّك هوى .

النص الثالث: تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً¹

زعم ابن أبي العجوز أن الدسّاس تلد وكذلك خبرني محمد بن أيوب بن جعفر عن أبيه وخبرني به الفضل بن إسحاق بن سليمان فإن كان خبرهما عن إسحاق فقد كان إسحاق من معادن العلم. وقد زعموا بهذا الإسناد أن الأروية تضع مع كل ولد وضعته أفعى في مشيمة واحدة.

وقال الآخرون: الأروية لا تعرف بهذا المعنى ولكنها ليس في الأرض نمرة إلا وهي تضع ولدها وفي عنقه أفعى في مكان الطوق وذكروا أنها تنهش وتعض ولا تقتل.

ولم أكتب هذا لتقرّ به ولكنها رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر وكذلك لا يعجبني الإنكار له ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل. وبعد هذا فأعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً. فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك ممّا يحتاج إليه.

ثم أعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف.

ولما قال أبو الجهم للمكي: أنا لا أكاد أشك؟ قال المكي: وأنا لا أكاد أوقن؟ ففخر عليه المكي بالشك في مواضع الشك كما فخر عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين.

1- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، دت، ج6، ص ص، 32-63.

وقال أبو إسحاق: نازعت من الملحدِين الشَّاكَّ والجاحد فوجدت الشَّاكَّ أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود.

وقال أبو إسحاق: الشَّاكَّ أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقين قطَّ حتَّى كان قبله شكَّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتَّى يكون بينهما حال شكَّ.

التحليل

لقد حظي الشكُّ في كتابات الجاحظ بمكانة بارزة ومرتبة جليلة، الأمر الذي دفع النقاد والمفكرين المشتغلين بأدب أبي عثمان إلى اعتباره ديكارتيًّا قبل ديكارت، ولكنَّ هذا الاعتبار لا يخلو في نظرنا من بعض تعسف، لما بين العلمين من فروق تاريخية واختلافات معرفية وتباينات منهجية، فالشكُّ الديكارتِي شكٌّ تولد عن تأملات في الطبيعة والأحوال، أنتج ما سمَّاه مؤرِّخو الفلسفة شكًّا منهجيًّا يُجرى في مواضع الشكِّ ويقتدي بدوافع موضوعية غايتها إصابة الحقيقة في مكانها مقابل ما اصطُِّلح على تسميته شكًّا ربيبيًّا يكون في غير مواضع الشكِّ فهو شكٌّ لغاية الشكِّ.

ونصَّ أبي عثمان "تعلَّم الشكُّ في المشكوك فيه تعلُّمًا" اخذ من كتاب الحيوان من جزئه السادس، الصفحات 33-63 وقد بسط فيه صاحبه أطروحة مركزية أدارها على بيان فضل الشكِّ في إصابة الحقائق.

1- الإسناد: بنيتِه ووظائفه:

لقد بني النصُّ على مصادرتين أساسيتين أوردهما الجاحظ من طريق الرواية.

(♦) إنَّ الدَّسَّاس تلد

(♦) إنَّ الأروية تضع مع كلِّ ولد وضعتَه أفعى في مَشِيمة واحدة

وهذان المصادرتان أتى بهما الجاحظ مسندتين ، الأولى لأبي العجز
ومحمد أبي أيوب ابن جعفر عن أبيه والفضل عن إسحاق بن سليمان.

والثانية أنميت إلى ضمير الغائب الجمع "زعموا" فأبو عثمان بسط
المصادرتين بسطاً عليه سيبني عملية النظر ويعمم آلة الشك.

وهذا الفعل الذي أتاه أبو عثمان يهتدي بمبدأ رئيسي في النظر إلى
الأعراض والأحوال والمظاهر والفعال وقد استقام إلى ناظره أن تترك
المصادرتين لا يتجاوز في إيرادهما مجرد الافتراض الذي سيكون عنده
مادة للتأمل وموضوعاً للشك يعمل فيهما ويشتغل في فضائهما، لذلك
صرح أبو عثمان بأن هذا الذي ورد من طريق الرواية ومن جهة الخبر لا
يروم من ورائه الإقرار والتصديق، بل هو عنده رواية أراد للقارئ أن
يسمعها منه.

فأبو عثمان أضمر مبدأ رئيسياً هو إشراك المستقبل في صناعة
الشك بوصفه فعلاً يقود إلى معرفة ويوصل إلى اليقين ومن ثمة قام
منهج أبي عثمان على ثلاثة أقطاب واهتدى بثلاث مراحل.

(♦) المرحلة الأولى:

مرحلة المصادرة التي أجريت في النص بطريقة الرواية ومن جهة
الخبر وصيغت صوغاً يقول بأصول الإسناد وهي سنة قديمة لدى العرب
بها تطورت معارفهم وتقلت مآثرهم ومن طريقها رُسخت مناهجهم قبل
عصر التدوين وبعده.

فكان الجاحظ أراد من خلال مناوشة الروايات تقريض سلطان
الدراية التي ألغى العقل ومؤسستها الكتابية.

فالنظر في الرواية يدعو إلى إرجاع مادة المروي إلى رؤية موضوعية
تقتدي بالتجربة وتتوجه بالاختبار.

(♦) المرحلة الثانية:

وهي ثانية مراحل الشك التي تكون عند أبي عثمان أمرا تاليا على ما سماه "الحدس" وهذه التسمية نستخرجها من جهة قوله "ليكن قلبك إلى إنكاره أميل".

وهذه المرحلة الثانية هي معرفة مواضع الشك والحالات الموجبة له، ومعرفة مواضع الشك وحالاته لا تكون إلا إذا عزم القائم بالشك على متابعة ما ورد على أسماعه وما حصل له من طريق الرواية وهذه المرحلة الثانية هي مرحلة اختبارية ينظر فيها الشاك في موضوع الشك نظرة موضوعية تتخلص من الحدوس العاطفية تخلصا لا نقول في شأنه إنه تخلص نهائي بل نسبي.

إن هذه المرحلة، زمن تتم، يحصل بها اليقين وتصاب من خلالها الحقيقة. وإصابة الحقيقة أمر ناتج عن التوقف إزاء الظاهرة المشكوك فيها والتثبت من مدى صحتها.

فكان اليقين هو وليد مراحل متفاعلة متنامية حلقاتها في حركة متدرجة، فكلما بدت المسافة بين الشاك وموضوع شكه كنا في إطار الحقيقة أكثر حلولا وبمعناها أكثر التصاقا.

والابتعاد من الموضوع مرحلة أساسية تمثل المرحلة الثالثة من مراحل الشك تكون نتيجتها ظفرا باليقين وقريا من الحقيقة.

وقد ميز الجاحظ بين ضربين من الشك: شك يكون في مواضعه سماه المحدثون "شكا منهاجيا" يثمر خصبا يسمى يقينا أو حقيقة وضرب ثان من الشك يكون في غير مواضع الشك ويسمى عند المحدثين "شكا ريبا" لا تبلغ به الحقائق ولا تدرك من خلاله اليقينيّات.

فالجاحظ واع بقيمة الشك بوصفه آلة وركنا جوهريا في الحصول على اليقين. أما المرحلة الثالثة التي تكون بدايتها ابتعادا عن موضوع الشك، فسميت: مرحلة اليقين، حيث يصبح الشاك مدركا موضوعه إدراكا عقليا وعارفا به معرفة موضوعية، فكان إدراك

اليقين لا ينبني على الحدث وإنما ينبني على المطلقات التي لا تحتاج إلى شك مرة ثانية.

2- تمثيلية النصّ للزعة العقلية عند قدامى العرب المسلمين:

لقد شهدت الحضارة العربية الإسلامية في مختلف حقب تطورها نزعتين فكريتين:

(♦) نزعة أولى، سندها نقليّ تنظر إلى المسائل العقدية والقضايا الشرعية نظرة لا تفارق مرجعي القرآن والسنة وقد عرف أصحاب هذا المذهب بأهل "السنة والجماعة أو النقليين".

(♦) نزعة ثانية سندها عقليّ تنظر إلى المسائل العقدية الشرعية نظرة تحتجّ بالعقل وتجعله فيصلاً في استخلاص الأحكام.

وقد قاد هذا التوجه أهل الكلام بمختلف فرقهم معتزلة وأشعرية وماتريدية وصفرية ومرجئة.

والسؤال الذي يطرح في هذا الإطار المخصوص يتعلّق بحدود كلا التوجهين: فهل إن أهل السنة والجماعة وهم المستندون إلى المنقول قرأنا وسنة لا يعتمدون العقل؟ وهل إن أصحاب الكلام وهم المستندون إلى العقل لا يعتمدون المنقول ولا يحتجون به؟

وللإجابة عن هذين السؤالين، نقول إن العقل بمفهومه الأنثروبولوجي الموسع إنما هو قسيمة مشتركة بين كل البشر لكن طرق استعماله ووظائفه هي التي واقع فيها الاختلاف.

ولما كان ذلك كذلك وجب أن نعيد النظر في مفهوم العقل ومجالات استعماله وحدوده لدى أصحاب المذاهب والفرق، إذ إن أصحاب النقل ينتجون خطاباً نقلياً ذا معقوليّة تتماشى ومنطقتهم التي عليها بنيت الأحكام وتأسست الاعتبارات، لذلك جاز أن نعتبر أن داخل المنقول معقولا وأن داخل المعقول منقولا، وبذلك ينتج لنا حاصل ينسب نظرتنا إلى حدود العقل في كلا المنظومتين، لتغدو

العلاقة بين النقل والعقل علاقة متفاعلة هي من أصل الفكر العربي الإسلامي الذي نشأ منذ أطواره الأولى متحرّكا حركة حرة أفرزت خصبا نمت المعارف وكثرت آفاق التأويل.

حاصل وتوزيع:

إن هذا النصّ يعتبر شاهدا على تنازع المذهبين العقلي والنقلي تنازعا أخصب عند أبي عثمان "شكا منهاجيا" انطلق من المصادرة وتوسّط بالنظر ومعرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له وانتهى بتحصيل اليقين الذي هو حاصل التفاعلات المعتملة داخل كلّ المرحل السابقة والأطوار السالفة.

يمكنكم تحميل المزيد من الكتب الرائعة على موقع

www.jadidpdf.com

النص الرابع: "في البلاغة"¹

قالوا: وذكر محمد بن علي بن عباس بلاغة بعض أهله فقال: إني لأكره أن يكون مقدار لسانه فاضلا على مقدار علمه كما أكره أن يكون مقدار علمه فاضلا على مقدار عقله.

وهذا كلام شريف نافع فأحفظوا لفظه وتدبروا معناه، ثم أعلموا أن المعنى الحقير الفاسد والدني الساقط يعيش في القلب ثم يبيض ثم يفرخ، فإذا ضرب بجرانه ومكن لعروقه آستفحل الفساد وبزل وتمكن الجهل وقرح فعند ذلك يقوى دأؤه ويمتدع دواؤه، لأن اللفظ الهجين الردي والمستكره الغبي أعلق باللسان وألف للسمع وأشدّ ألتحاما بالقلب من اللفظ النبیه الشريف والمعنى الرفيع الكريم. ولو جالست الجهال والنوكى والسخفاء والحمقى شهرا فقط لم تتق من أوضار كلامهم وخبال معانيهم بمجالسة أهل البيان والعقل دهرا، لأن الفساد أسرع إلى الناس وأشدّ ألتحاما بالطبائع والإنسان بالتعلم والتكلف وبطول الاختلاف إلى العلماء ومدارسة كتب الحكماء وجود لفظه ويحسن أدبه وهو لا يحتاج في الجهل إلى أكثر من ترك التعلم وفي فساد البيان إلى أكثر من ترك التخيّر.

ومما يؤكد قول محمد بن علي بن عبد الله بن عباس قول الحكماء حين قيل له: متى يكون الأدب شرا من عدمه؟ قال: إذا كثر الأدب ونقصت القريحة.

وقال بعض الأولين: "من لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه كان حتمه في أغلب خصال الخير عليه". وهذا كله قريب بعضه من بعض.

1 - الجاحظ، البيان والشيء. تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، طبعة دار الجيل، ج 1، ص 84-87.

وذكر المغيرة بن شعبه عمر بن الخطاب رحمه الله فقال: "كان والله أفضل من أن يخدع وأعقل من أن يخدع".

وقال محمد بن علي بن عبد الله بن عباس: "كفاك من علم الدين أن تعرف ما لا يسمع جهله وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل".

وكان عبد الرحمن ابن إسحاق القاضي يروي عن جده إبراهيم بن سلمة: سمعت أبا مسلم يقول: سمعت الإمام إبراهيم بن محمد يقول: يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع.

قال أبو عثمان: أمّا أنا فأستحسن هذا القول جداً.

توطئة

لقد أجمع من اشتغل بأبي عثمان على أن كتاب البيان والتبيين، إنما هو كتاب معلم في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة في عصرها الوسيط.

وهذا الإجماع متأسّس على ما في الكتاب من مسائل نظريّة مجردة ودقيقة اتّصلت بقضايا البلاغة ومسائل الفصاحة أو ما يمكن وسمه بطريقة مجعلة نظريّة القول عند العرب: قوانينها وأسسها. ومكانة البيان والتبيين تقوى عندما نخلص إلى أن عنوان الكتاب يستعضر طرفين في الخطاب أساسيين هما الباء والمتقبل اللذان مثلاً في علوم الخطاب العربيّة وغيرها مسبارا به تقاس درجة الخطاب بين الطرفين، فإمّا أن يكون الخطاب اتّصاليًا مفهوما وإمّا أن يكون انقطاعيًا ملفزا.

وكلّ حالة من وضعيات الخطاب تنتج عنها أوضاع من العلاقات مثبتة ولكلّ حالة بلاغة في القول لها شرط ومعيّار به يفحص الخطاب وتحدّ توجهاته.

وقد تأسست نظرية القول عند قدامى العرب على أمر أساسي مداره على الإفهام، فشرط الخطاب عندهم أن يكون مفهما مبيّنا، حتى يصيب من الدّهن مرتبة ومن العقل منزلة، كما اشترطوا إلى جانب الإفهام الإمتاع، فوصلوا بين التوظيفتين بقانون أسموه المشاكلة يمنع الخطاب من التّيه والضّياع، حتى يحدث التّعادل بين القيمة الجماليّة والقيمة التّفعية.

التحليل والتفكيك

أخذ هذا لنصّ من كتاب البيان والتّبيين وتحديدًا من الجزء الأوّل، ص 84-87 وقد انبنى على بيان رؤية الجاحظ للبلاغة بوصفها داخلة في ضبط معايير القول وشروطه وقد بسط فيه أبو عثمان رأيه بسطًا تحاوريًا (Dialogique)، فاستحضر بمقتضى ذلك رأي عليّ بن عبد الله بن عباس الذي أنمي إلى ضمير الغائب الجمع: هم قالوا وهذه الطّريقة في الاستحضار طريقة راسخة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي كان أصل الكلام فيها موصولًا بالمشافهة، لذلك بقي صداها فاعلا وصوتها منسربا فيما أنتجه عصر التّدوين، إذ إنّ رواسب الرّواية بقيت من طريق شذرات حفظتها الذاكرة إمّا عبر حنين راود الكاتب أو لغاية معرفيّة تكون نتيجتها دحضا لذلك المنقول مشافهة والمحفوظ صوتا دفيئا وصدى بعيدا.

والجاحظ - وهو الحامل لواء الكتابة بوصفها إفرازا من إفرازات فترة التّدوين - قرّض خصالها وأزكى منزلتها، لأنّها ضامنة المعارف، محققة المنافع، إذ غدت الكتابة شرطا من شروط إقامة تصوّرات أبي عثمان، لذلك عدّ الجاحظ من الأوائل الذين نظّروا إلى بلاغة القلم وقلّوا من بلاغة اللّسان، إذ الأولى موصولة بالتّدوين أمّا الثّانية فموصولة بالمشافهة.

إنّ هذا التّحوّل إنّما هو تحوّل في عمق المؤسّسة الأدبية.

فالبلاغة التي يبسط قواعدها الجاحظ في هذا النص، إنما هي بلاغة القلم لا بلاغة اللسان.

أقسام النص

نقد بني النص على ثلاث حركات متنامية الأطوار:

أ- الحركة الأولى: هي مقول قول محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ذكر في بلاغة بعض أهله.

ب- الحركة الثانية: انطلقت بحكم الجاحظ على ما أنمي إليه رواية، فنعت ذلك بالشرف والنفع ودعا متقبله إلى حفظ لفظه وتدبر معناه، ثم أردف هذا الحكم بمسار حجاجي تابع من خلاله الجاحظ مظاهر هذا الحكم وكيفيات الاحتجاج له.

ج- الحركة الثالثة: هي خاتمة مسار البرهنة في شأن البلاغة ورقيق القول ومنتهاه

(**): تحليل الحركة الأولى

لقد انطلق النص ببسط رأي محمد بن علي بن عبد الله في بلاغة بعض أهله، إذ اعتبر البلاغة مشروطة بتشاكل مقدار اللسان مع مقدار العلم.

وهذا الرأي فيه إقرار بأن شرط البلاغة ليس مقصوراً على قوة الطبع ولا على ذلاقة المنطق، بل طلباً لركن العلم بوصفه وعياً بالقواعد اللغوية وتدبراً لقوانينها.

فالقول كما يثبت ابن عباس أمر آخر هو من اقتضاء التوازن بين اللسان والعلم، إذ يفترض أن الإفراط في العلم على حساب مقدار العقل يعتبر هنة تشين البليغ وتحط من سطوته أمّا ما يدعو إليه ابن عباس فهو أن تكون الملكات ما تعلق منها باللسان وما

تعلق منها بالعلم وما تعلق منها بالعقل متشاكلة متوازنة لا يفوق فيها طرف الآخر.

وهذا الموقف هو الذي سيجبر الجاحظ على تبنية والدفاع عنه، فتوسّل في ذلك بحجج منها الملموس ومنها المجرد، حتّى يحمل سامعه / قارئه على تصديق مزاعمه وتبني مواقفه.

(**) تحليل الحركة الثانية:

لقد صدرت الحركة الثانية بإخبار مداره على أنّ ما ورد على أسماعنا شريف نافع.

ولمّا كان القول شريفاً نافعاً وجب على المتقبّل أن يحفظه. معنى ذلك أن يتمسّك به لندرته ولجمعه بين قيمتي الجمال والنفع من ناحية ثانية، ولكنّ الجاحظ لما كان مدينا بالعقل آلة وبالشك وسيلة دعا متقبّله إلى ما أسماه قيمة التدبّر القائمة على الفحص والتثبت والمراقبة، حتّى يتحوّل متقبّل الخطاب من محمول على الإقناع يستجيب بالعاطفة لما بسط عليه إلى مقتنع يحكمّ العقل ويهتدي بقوانينه.

وقد طلب ودّ القارئ فوضعه بين شرطين، شرط الحفظ والأخذ وشرط التدبّر. فحدث بذلك فرق بين المعنى الحقير الفاسد الذي مكمنه القلب وأبان عن فساد هذا القول ومضاره خصوصاً وقد فاز بهذا المعنى طائفة سمّاهم الجهّال والنوكى والسخفاء والحمقى، وبين الكلام الشريف الذي يحمله أهل البيان والعقل، إذ معاشرتهم تحرّك في المخلوق ملكة هي ملكة عارفة متبصرة، نفعها حاصل وأثرها ملحوظ.

ولمّا كان الجاحظ قانلاً بالتشاكل والتوازن بين ملكات الإنسان التي برهن عليها بقول استحضره من قياس الرواية لابن عباس فتبنّاه واحتجّ له وأورد رأياً آخر نسبته إلى الحكماء مداره على أنّ الأدب يكون شراً عندما يكثر وتنقص القريحة، فكان الجاحظ يقول

بضرورة توفر القريحة في ضوء نشاط حركة أدبية وكتائية لا في ضوء كسادها.

وحثي يقوي الجاحظ احتجاجه لرأي ابن عباس، تراه يحكم الأمثال يستحضرها من طريق ما قاله الأولون من تمجيد للعقل ولكنها عنده حجج جارية، حتى يثبت في متقبله زعمه أو رأيا رآه.

وهذا المسار الذي كثيرا ما نجده مسرودا في أغلب كتابات أبي عثمان: (بسط الرأي المقابل - الحكم في شأنه - البرهنة على صحته - دحض نتيجته...)، إنما هو حاصل يدل على أن الكلام عند أبي عثمان منازل ومراتب يبنى أعلاها على مراعاة العقل والمتقبل وهو الشرط الأساسي في كل إبلاغ مهما كان نوعه ومهما اختلفت شبكاته ومادة صياغته والمتقبل في نظرية القول عند العرب القدماء أساسي في دورة الكلام ينمى إليه ويعلق به، فشرط نجاحه موصول به، لذلك كان شرط البلاغة عند الجاحظ متمثلا في أن يأتي السامع من الناطق مرتبة وأن يأتي الناطق من السامع منزلة.

فالعلاقة قائمة على الجدل جيئة وذهابا بين قناة البث وقناة التقبل برباط الإفهام. فكان الجاحظ أراد أن يبني شروطا لقيام القول ويرسم حدودا لا تتعدى هذه الشروط، قائمة على ضرب من التفاعل بين أصلي الخطاب نعني بائه ومتقبله.

(**) الحركة الثالثة

وهي خاتمة مسار البرهنة، انبنت على منطق تنسيبي لا ينفي، في تحديد مفهوم البلاغة، الطبع وسلاسة اللسان وقوة القريحة، بل يدعم وجود ذلك كله بعقل فاحص ودربة متمكنة تجعل القول وبلاغته عمليين واعيين متبصرين قائمين على سلطان المكتوب قوانين وتصاريض.

تأليفه عامة حول خصائص العقل ومجرياته ونظام البرهان
وآسراته لدى الجاحظ خاصة وفي فضاء العصر العربي
الإسلامي الوسيط عامة:

إن الحديث عن منزع عقلي في الثقافة العربية الإسلامية يقودنا إلى
استحضار ما بدا مقابلاً له متوازياً معه تعني المنزع النقلي، وقد بدا
لنا في غضون البحث أن الحدود بين العقل والنقل حدود واهية، إذ إن
داخل العقول منقولاً وداخل المنقول معقولاً فتألم النقل يحتج بحجج
العقل فيشك ويرتاب ويحكم ويجرح ويعدل.

والمثال على ذلك ما سلكه ابن قتيبة في كتابه تلويل مختلف
الحديث عندما رد على أهل الرأي فيما اختلف من أحاديث وأشكل
من روايات وقد يستخدم أهل العقل النقل (القرآن - السنة - الشرع
الجاهلي...).

وما يجب أن نعيه في بحثنا هذا أن الفرق بين المنزعين كامن في
كيفية تعامل أهل النقل مع العقل وأهل العقل مع النقل، فالعقل عند
النقلين مأسور بحدود النقل ومن ثمة كانت تأويلات أهل النقل
تأويلات محدودة بما تقتضيه أخلافة التأويل النقلي وما عليه
شروطه.

وفي إطار التنازع بين هذين المذهبين النقلي والعقلي، نشأ تفكير
أبي عثمان دالاً على وجهة في التأويل مختلفة اعتبر فيها العقل آلة أولية
يمكن أن يمارس حركته دون كبح أو حد، ليصيب من الحقائق ما
كان ضامراً لاتدركه معاول الفهم ولا تمسه مطارق التأويل،
فالجاحظ أسس عقلاً متحركاً مفامراً مسائل كانت مظاهره بادية
في فتوحات جمالية ومنهجية جسدت كتاباته ونهضت بها مؤلفاته.

وحش نجعل الأمر أكثر تأصيلاً - ونحن نتحدث عن طبيعة هذا
العقل الناشئ في فضاء الحضارة العربية الإسلامية - ، لا بد أن
نستحضر ما بدا من تصنيفات للعقول في الفكر العربي المعاصر،
أنجزها مفكرون معاصرون.

فمحمّد عابد الجابريّ، في مشروعه حول تكوين العقل العربيّ،
وضمن حديثه عن بنية العقل العربيّ، ج II، يذهب إلى أنّ العقل العربيّ
غفل حدّها بثلاثة أنظمة: النّظام البيانيّ- النّظام العرفانيّ- النّظام
البرهانيّ.

وكُلّ عقل من هذه العقول فتح ضربا من التّصورات معيّنا وصنفا
من المعتقدات معلوما، ولكنّ عيب الجابريّ في هذا التّصنيف كامن
في كونه أوهم باتباع المنهج التّكامليّ والمنحى الشّموليّ، لكنّه سقط
في التّجزئيّ والاقتراع: (انظر نقد هذه النّاحية: طه عبد الرّحمان
تجسيد المنهج في تقويم الثّراث)، إضافة إلى اعتباره أنّ العقل العربيّ
شعب متفاصلة لا يداخل فيها العرفان البيان ولا البيان البرهان!!
والحال أنّ هذه الأنظمة غير متفاصلة بل متواصلة تجتمع في إطار عقل
جامع، لذلك عدّ الجاحظ حلقة مخصصة من حلقات هذا الفكر
التّحوّل الذي حصلت فيه نقل أهمّها نقلتان:

(♦) الانتقال من المشافهة إلى التّدوين أي من سلطة الأذن إلى سلطة
العين ومن سلطة اللّسان إلى سلطة القلم وهذا الإفراز حثّمته حركة
المجتمع العربيّ الإسلاميّ الذي بدأ يتشكّل تشكّلا جديدا في إطار
مقتضيات المدينة العربيّة التي من خصائصها النّظام والشميط.

(♦) تولّد أسئلة جديدة لم يكن للحضارة العربيّة الإسلاميّة لها بها
بد قبل، زمن سلطة المشافهة وقبل عصر التّدوين واستقرار مؤسسة
الكتابة وهذه الأسئلة الطّارئة منها العقديّ ومنها الجماليّ ومنها
العربيّ.

ومن ثمة كان لزاما على أبي عثمان أن يختصّ بجمع من الفضائل
أهمّها:

أ- المنهج العلميّ التّجريبيّ: وأهمّ خصائصه الموضوعيّة والشكّ
والتّجربة التي من أهمّ مقوماتها: الاستقراء والموازنة والترتيب
والتعديل والتّجريح والاستنباط.

ب- استبطان العقل الاعتزالي: من خلال أهم مبادئه وأركانه مما قوّى مرجعية الكتابة لديه.

ج- الخصائص الفنية: وقد بدت هذه الفضيلة من خلال الأنظمة القولية القائمة على المراجعة والتثبت من الإرث عبر إعادة صهر ثوابته وإعادة إخراجها وفق بلاغة المکتوب.

إنّ خصائص العقل ومجرباته في عصر الثقافة العربية الإسلامية الوسيط، كما ترجمتها النصوص المختبرة من مؤلفات الجاحظ، كانت خصائص جامعة وسمت ذاك العقل بالحركة والتحول الدائم.

وهذا المبحث قد تضيق دونه صحائف قليلة، لتتسع له أطلال يقصر عنها المقصد ولا تأتيها عزائمنا في إبانها، نظرا إلى ما قد يتملّك المرء في مثل هذه المباحث من رهبة هي طبع مغرور في كلّ عمل ريادي وفي ذات كلّ باحث موضوعي يقرّ بقصور آلاته عند الاقتضاء ويعترف بحدود معارفه عند الضرورة .

2

محمد بن جرير الطبري
الحقيقة ومسالك الإثبات

مقدمة في علم التفسير وقضايا التأويل

لقد مرّت على التفسير علما من علوم القرآن حقب و أحوال، بذلت مفهومه وغيّرت وظائفه ووسّعت مجالاته¹ كما مرّت على المفهوم

لقد تداولت على التفسير علما من علوم القرآن مراحل، تبدّل من خلالها مفهومه وانفتحت حقوله على جملة من الأسئلة لم يكن لها وجود قبل أن تستجدّ في الفكر العربي الإسلامي، حوادث وطوائف منها السياسي ومنها النقدي الجمالي والفلسفي النظري، إذ حدثت بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، من الناحية السياسية مطالب لم يكن لها وجود قبل ذلك، فجرت انقسامات وتولّد على الاستخلاف، خلاف كما تلبّست مقولات إسلام البواكير بمقولات الإسلام السياسي، فلم يعد الائتلاف طاعة يرتجى من ورائها الثواب، بل غدا حدثا يجوزّه من كانت شوكته مشدّدة وعصابته معنّدة (مثال ذلك حادثة التحكيم وميلاد الفتنة، راجع في ذلك جميعط (هشام)، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، لبنان، دت، ينظر منه خاصة حادثة الدائر على المدينة: "ظهور المطاعن على عثمان"، ص ص 74-96 وكذلك "تولّد الصراع بين عليّ ومعاوية"، ص ص 173-203).

أمّا من حيث تحوّل المفاهيم النقدية الجمالية والفلسفية النظرية، فقد انفتح علم تفسير القرآن، بوصفه علما من علوم الدين الحادثة، على ما أنجز في حقل العلوم الأدبية والبلاغية من فتوح نظرية أصبح يعقّضها المعنى - وهو معقد الانشغال لدى المفسرين -، طبقات ودرجات كما صارت الحقيقة عتبة تتجاوز إلى منتهى أصيل، نعمني المجاز والاستعارة (الجرجاني) (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984 م. وكذلك صفّود (حمادي)، التّسق العقدي والتّسق اللّغوي عودة إلى مسألة النّظم، ضمن كتابه من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/1999 ص ص 31-85).

إنّ التّحوّل الذي طرأ على الفكر العربي الإسلامي، علوما دينية وعلوما نقدية جمالية وفلسفية نظرية، أثر تأثيرا مباشرا على سياقات النصّ التفسيرية، فعدّد معناه وشرّع مذاهب النظر فيه.

راجع أصول هذه التّقلات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي وآثارها في توجيه أنماط التأويل وأنظمتها وتوسيع حقوله ومجالاته، الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، محمد حلمي النياوي، ط1/1962 وخاصة الجزء

نفسه، في الطّورين الحديث والمعاصر، ضروب من التّبديل صار بمقتضاها مفهوما يجاوز الحقل الدّيني، ليدرك حقولا معرفيّة أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غدا منفذا مفتوحا يمدّ الإنسان بأسئلة تستجمع من أعماقه وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويقرأ من خلالها ممكنة: نصّا مكتوبا أو قدرا غائما¹.

الأوّل وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن الكريم، تعريب عليّ حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكّثاني (محمّد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، ط1/1990 وخاصة الجزء الأوّل في الفكر القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، قدّم له وزيّله محمّد الحبيب بالخوجة، دار سحنون للنشر والتّوزيع، تونس، 1998-1999 وخاصة حديثه عن نشأة التفسير، ص ص 15-20.

¹ لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدّل وتحول جعله مفهوما يجاوز الحقل الدّيني إلى حقول معرفيّة أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار مقولة تخترق الكائن في كليّته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدّنيوي المعيش والأخروي الممكن.

وقد ألف المفكّرون الغربيون في علمي التفسير والتأويل قديما وحديثا، مؤلفات شتى، يبيّنها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من رموز وإيتوبيات.

راجع في ذلك تمثيلا لا حصرا

Art, Interprétation, Fédida (Pierre), in Encyclopaedia Universalis, Version 10, (C-D)

وكذلك

Art, Herménétique, Dupuy (Bernard), op.cit.

وقد طرح المؤلّفان. كلّ داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النظرية اللاتّطبة بهذين العلمين، انميّازا وتوحّدا من جهة المنهاج ومن جهة القوانين والأسئلة.

كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الانساق الفكرية التي يتجاوز فيها المورّل/القارئ. حدود السطح (الدّائرة التفسيرية) إلى الغور النفسي والعمق الرّوحي والرافد الرّمزيّ الذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصا أو ظواهر (الدّائرة الهرمنيوطيقية).

وما انشغال المسلمين بنصّهم يفسّرونه ويؤكّونه¹، سوى انشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النصّ المؤول - بوصفه إمكانا تأويليا لحقيقة لدنية هي ودعية في اللوح المحفوظ، معلّقة، يجلوها النّبّيون أولا، ليمكّنوا أتباعهم منها ترشيحا واصطفاء في طور ثان² - متعدّدا متكرّرا.

كما يمكن الاستهداء، للموقوف على نكت علمي التفسير والتأويل، قوانين ومشاكل، تطورا وممارسة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية:

- Aulagnier (P. castoriadis), *la violence de l'interprétation*, P.U.F, Paris, 1975.
- Barthel (P), *interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, leide, 1964.
- Greisch (J), *l'âge herméneutique de la raison*, Paris, éd du Cerfe, 1985
- Origues (E), *le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricoeur (P), *Haïtoire et vérité*, seuil, 1955, 3^{ème} éd. Augm. 1998.
- Ricoeur (P), *le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G), *Ethique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991.

¹ في الفرق بين التفسير والتأويل في الفكر العربي الإسلامي، راجع الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ص ص 13-22.

² لقد اعتقد أهل الباطن من الشيعة والمتصوفة هذا المعتد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤول في تعامله مع النصّ، بمثابة من يبحث عن معنى مخبئ، دفن الأزل والمطلق، لذلك ليس الكلّ مندوبا لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشيعة الإمامية وفي دائرة القطب لدى المتصوفة، فهم بذلك يضربون المقولة الدائرة - لدى المسلمين -، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصّه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغه أهله وبلسان قومه، بيانا ووضوحا، كما يردّون بتصوّرهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الرّسوم من الفقهاء والمحدثين الذين ادّعوا الفضل والألوية في امتلاك الحقّ وحيازة المطلق، لا يكون جلّاله إلا عبر أبصار قلوبهم، لنسكّهم بالأصل ولأعتقادهم فيه.

راجع مختلف هذه القضايا، الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق) وخاصة الجزء الثالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الصّوفية)، ص ص 3-82 وكذلك السلفيني (ناثلة)، التفسير ومذاهبه حتى القرن 7 هـ، 13 م، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منظرّون غامروا في حقول التأويل تنظيرا وإجراء، حتّى غدا النصّ المؤوّل عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، يتخطّاها المؤوّل إلى مجالات ترحب وتُشع بمفعول مساءلات تأويليّة تلقى على النصّ يجلّى بها غيمه ويفك من خلالها خرسه.

ولما كانت التفسيرات والتأويلات، إمكانيات لحقيقة مدفونة في أزل النصّ، مخبأة في المطلق، كان تعدّد المدونات التفسيرية في مجاري الفكر العربيّ الإسلاميّ، تعدّدا لا تحصيه الكتب المشغولة بذلك، بل تقدّره وتقاربه¹ وفي ذلك دلالة على أنّ الحدث التأويليّ حركة دؤوب ونمط من المقاربات التي تتخذ فيها ظواهر الوجود وعلاماته ورموزه، مادة لأسئلة المؤوّل وحدوسه، الأمر الذي قضى بتعدّد مذاهب الفكر الإسلاميّ مللا ونحلا، أشياء وطوائف² مدار جميعها على تفسير النصّ وتأويل آيه، إدراكا للحقيقة في أصلها ومقاربة للجواهر في نبيها.

وخاصة حديثها عن التفسير الإشاريّ، ص ص 51-53. وكذلك حديثها عن التفسير الشيعيّ، ص ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المقالات التالية:

Arts, Sunnisme, sufisme, chisme, in Encyclopediea Universalis, version 10, (C-D).

¹ عن كثرة المدونات التفسيرية عددا ومذاهب، راجع في ذلك السليني (ناثلة)، (مرجع سابق)، إذ قدّمت جدولا أحصت فيه التآليف وعدّدت الرجال الذين لهم علاقة بتفسير القرآن وتأويل سوره، ص ص 26-29.

كما يمكن النظر في كتاب الذهبيّ، (مرجع سابق)، حيث تابع هذا العلم متابعة نردّ المدونات إلى الأعلام والمدارس وتبين عن كثرة ما ألف وتعدّد ما صنّف، قديما وحديثا.

² عن قسّر علم التفسير في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، رجالا وأعمالا، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- الذهبيّ (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، (مرجع سابق).
- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق).
- السلينيّ (ناثلة)، التفسير ومذاهبه، (مرجع سابق).

ولما كان لمذاهب الفرق الإسلامية، أثر في توجيه مسارات التأويل ومآلاته¹ سوف نغنى في مقامنا هذا برصد الأنماط الحجاجية وضبط أجلى السياسات التي اتبعتها الطبري وهو يمارس أفعال التأويل على نص عدّ بإجماع الباحثين شرقا وغربا، عربا وأعاجم، ذا أثر في تحويل الذهنية العربية وتبديل تصوراتها الرمزية والاجتماعية والتشظيية والتصورية، معادا ومآلا².

¹ عن عقائد الفرق وما صنّفه في شأنها العلماء من مقالات وكتب مفردة تبين عن خطورتها وتكشف عن مكانتها في الفكر العربي الإسلامي، راجع المؤلفات التالية:

- الإسفرائيني، كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تج، محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1955.

- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تج، هلموت ريتتر، ط 3، فيسبادن، 1980.

- البغدادي، الملل والنحل، تج، ألبيرنادر، بيروت، 1970.

- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تج، عبد الرحمن خليفة، القاهرة، 1929.

- الرّاكي، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، مراجعة، سامي الشّشار، القاهرة (دت).

- الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، تج، محمد فتح الله بدران، ط 1، القاهرة، (دت).

- القمّي، كتاب المقالات والفرق، تج، محمد جواد مشكور، طهران، 1963.

- الملطّي، كتاب التّبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تج، محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1968.

- النّوبختي، فرق الشّيعية، تج، آل بحر العلوم، النّجف، 1936.

² عن أثر النصّ القرآني في النّفاة العربية، اعتقادات وتصورات، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- أبوزيد (نصر حامد)، مفهوم النصّ، (دراسة في علوم القرآن)، المركز النّقا في العربي، ط 1/1990.

- ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّكفي بين النصّ والتّاريخ، المركز النّقا في العربي، ط 2/2000.

- Art, le Coran, Blachère (Régis), in Encyclopoedia Universalis, Version 10, (C-D).

- Blachère (R), Le Coran, coll, Que sais-je ?, P U.F, Paris, 4^e éd, 1976.

إذ يقول، في هذا المقام، ببيان لفظه:

وبما أن كتب تفسير القرآن كثيرة كثيرة رجالها، عديدة عدد مذهبها ومدارسها، صُنفت تلك المدونات في مجار وبوبت أدفاق ذلك العلم في فروع ومناح¹ من شأنها أن تسهل للدارس طريقا وتهدي للسالك رفيقا يجعله يجتاز أهوال الطريق ومخاطر السفر في براري هذا العلم الكثيف، المتراكم، رجالا وأعمالا².

« Considéré (Le Coran) non comme une simple « Ecriture inspirée », mais comme un message reçu directement de Dieu, le texte coranique a donc été un élément capital dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'hégire à l'époque contemporaine » op.cit.

- صمود (حمادي)، من تجليات الخطاب البلاغي، (مرجع سابق)، راجع خاصة مقال بلاغة Rhétorique في الخلفية المعرفية للمصطلح، ص 101-138، إذ يقول « ثم إن القرآن جاء حجة الحجج ومعتمد كل حكم وأصل كل قضية ومرجعها بمنطوق نمته وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأحوج إلى التأويل (...) وكان أن أصبح القرآن محور هذه الثقافة وأصلها المعتمد في الدين والدنيا، يؤثر في كل شيء من المعاملات إلى النظام الرمزي والمخيال... » ص 116.

لقد هدانا، لتصنيف الفكر الإسلامي إلى مجار ثلاثة، ما ذهب إليه محمد الكثاني في كتابه جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، (مرجع سابق). وهذه القسمة - كما سبق أن ألفنا في المتن -، قسمة إجرائية منهجية، إذ إن هذه المجاري كثيرا ما يلاحظ تداخلها وتضامها داخل الحقل المعرفي العربي الإسلامي وفي إطار الدائرة التأويلية الواحدة. فأصحاب الأثر مثل الطبري يحتجون بحجج أهل النظر ويتوسلون بمناهجهم في التمثيل والبرهنة والأمر نفسه بالنسبة إلى أهل النظر، إذ يستندون في تخريجاتهم وتاويلاتهم أية من الآي أو حكما من الأحكام إلى المرويات والمأثورات، أقوال نافذة وتعاليم صارمة ومراجع محكمة. إن تداخل الأنساق باد في الثقافة العربية الإسلامية بدوا ظاهرا، يكشفه تقليب النظر في النصوص والمدونات التي تبني تراث هذه الحضارة.

وهذا التداخل، إن قرئ قراءة إخصاب وتاويل، تستل الوقوف منه على القوانين الجامعة التي تحكم بها الظواهر الفكرية وترد إليها التكتات النظرية داخل نسيج الثقافة العام.³ عن كثافة علم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية. رجالا وأعمالا، قديما وحديثا، راجع في ذلك:

- الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق).

- السليبي (ناثلة)، (مرجع سابق).

واستدءاء بمبدأ التصنيف والتنظيم الذي جرى عليه من سبقنا في فروع المعرفة والعلوم، نمثل على هذا المجري التفسيريّ نعني المجري الأثريّ بعلوم برزوعلا وبأثر نفق وجلا، أما العلم فهو محمد بن جرير الطبري¹ وأما الأثر فهو جامع البيان في تأويل آي القرآن².

إنّ هذا الاختيار التمثيليّ لا يعني أنّ هذا المجري لم يشغله، سوى ذلك العلم ولم يندرج داخله، سوى ذلك الأثر³ وإنما مردّد ذلك إجماع

- جولدستهر (اجنتس)، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إفريقيا، الرملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/1983.

¹ عن ترجمة الطبريّ وصورته في عصره وموقف الناس منه، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- المسقلانيّ (ابن حجر)، لسان الميزان، طبع الهند، 1331 هـ، ج 5، ص ص 100-103.

- السبكيّ (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، الحسينية، ط1/ 1329 هـ، ج 2، ص ص 135-198.

- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، الأموية، 1299 هـ، ج 2، ص ص 232.

- الحمويّ (ياقوت)، معجم الأدباء، مطبعة عيسى الحلبيّ، 1936م، ج 18، ص ص 40-94.

- الذهبيّ (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 205.

- ابن عاشور (محمد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص ص 39-45.

- Art, Tabari, in Encyclopaedia Universalis, version 10, (C-D).

- Gilliot (C), Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse Coranique de Tabari, Paris, 1990.

- ترجمة الطبريّ ضمن تفسير الطبريّ، منشورات محمد عليّ بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/ 1997.

² أبو جعفر (محمد بن جرير)، (ت 310 هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت ط1/ 1992، ج 12. كما تعتمد مدوّنة الطبريّ المخزّنة على قرص ممغنط (C-D). الموسوعة القرآنية. الإصدار الدوليّ، شركة الحادي.

³ لقد اندرج داخل هذا المجري التفسيريّ، جمع من الرجال وكمّ من الأعمال، نذكر أهمّها ونورد أبرزها:

- بحر العلوم لأبي الليث السمرقنديّ (ت 379 هـ).

الدارسون على حاصل مقلده أن الطبري "هو أول من فسر بالمأثور في جامع البيان في تلويل آي القرآن" ¹ وأن تفسيره هو التفسير الذي له الأولوية بين كتب التفسير: الأولوية زمانية والأولوية من ناحية الفن والصناعة. فكل من عمدة التأخرين ومرجعاً مهماً من مراجع المفسرين على اختلاف مذاهبهم وتعند طرق التفسير ²

1- مفهوم التفسير الأثري وقضايا

أ- مفهومه وحده:

لأن اختلف الدارسون في حد التفسير الأثري مفهومها وقضايا فإنهم كانوا أن يجمعوا على كونه "يقوم على تعقب أخبار مروية

- الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن لأبي إسحاق الطبري (ت 427 هـ).
- معالم التنزيل لأبي محمد الحسين البغوي (ت 510 هـ).
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبن عطية الأندلسي (ت 546 هـ).
- تفسير القرآن العظيم لأبي القناء الحافظ بن كثير (ت 774 هـ).
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن لعبد الرحمن قتائبي (ت 876 هـ).
- الدر المنثور في التفسير المأثور لجلال الدين السيوطي (ت 911 هـ).

ولما كانت ضرورات المنهج تقضي أن تتغلغل في تلك الأعمال والرأس من أولئك الرجال، وقع اختيارنا - أسوة بإجماع أغلب من سبقنا في التفرغ لهذا العلم وتدقيق النظر فيه أنساقاً وقوانين - على تطبيقي رجلاً وعلى جمع الميال أثر، لما ينطوي عليه هذا التفسير من مبادئ وقوانين يمكن انطلاقاً منها التفرغ لهذا الجري التفسيري المهني بالأثر شيئاً في التفرغ وباترواية سندا في التصحيح. إضافة إلى كونه أول الآثار المدونة ضمن هذه الدائرة التفسيرية

لمزيد التبحر بما ألف في هذا الجري التفسيري الذي يمد الطبري رأسه. راجع النظم (محمد حسين). التفسير والمفسرون، (مرجع سابق). وخاصة في ص 152-254.

السلبني ثلاثة، التفسير ومذاهبه. (مرجع سابق). ص 38.

الذهبي (محمد حسين). التفسير والمفسرون. (مرجع سابق). ص 209-210.

للاحظ هذه الاختلاف تدكر على التفسير الأثري مفهومها وقضايا. راجع النظم (محمد حسين). (مرجع سابق). وخاصة حيثه عن وجود هذا النوع التفسيري ومراحل ونقلاته التي تغير عبرها مفهومه ووسعت مجالاته ليعبري علوماً غير التي أثرت من

عن الرسول أو صحابته تفسّر آيا أو تبين معنى لفظ قرآني (...) إنه منهج يستمدّ أسسه من علم الحديث¹.

وقد شهد هذا الفن تحولات أدركت مادته كما لامست منزلته داخل حقول المعرفة الإسلامية² وليس يعنينا من تلك التحولات تعاقبها بقدر ما تعنينا ثمراتها وآثارها التي خلّفتها هذا اللون التفسيري من قضايا ومشاكل، عندما غدا علما له قوانينه التي جعلته يتميز عن أجواره من المعارف الدينية المتداولة في تلك الحقبة، مثل علم الحديث الذي حوى هذا العلم وستر مظهره وحجب مفهومه وغيب استقلاله، زمانا طويلا صيره فرعا من فروعه وهامشا على مته³.

ولم نجد من بليغ الأمثلة على ذلك - أسوة بمن سبقنا في التأليف في مثل هذه القضايا - سوى مؤلف الطبري جامع البيان الذي خلص فيه هذا العلم وتمخّض، فأستقام حده ووضح مجاله.

ب- قضايا ومشاكله:

يعتبر الأثر الأصولي على اختلاف مظاهره وأشكاله مبدءا أساسيا في الحديث عن قضايا التفسير الأثري ومشاكله⁵ نظرا إلى كونه

الرسول مثل أقوال الصحابة والتابعين وإلى أي مدى تعدّ تلك المؤثرات موصولة بالدراية أم مغلقة بالرواية، ص ص 152-154.

¹ السليني (ثالثة)، التفسير ومذاهبه، (مرجع سابق) ص 37.

² نفسه، وخاصة حديثها عن تحولات هذا الفن، تعني علم التفسير، فيبعد أن كان مادة مدرجة داخل علم الحديث، غدا علما قائما برأسه مفيدا لمعناه، قاتلة في بيان هذا التحول الجاري على هذا العلم "ظهر التفسير باعتباره علما، لما بدا يستقل عن سائر المشاغل التي لها صلة بالنص القرآني" ص 34.

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 44.

³ عن علاقة علم التفسير بعلم الحديث ومدى أسر الثاني الأول زمانا، راجع الذهبي، (مرجع سابق) والسليني، (مرجع سابق)، وابن عاشور، (مرجع سابق)، وخاصة ص 44.

⁴ لقد خلص التفسير مع الطبري في جامع البيان، إلى علم ذي قواعد ومبادئ، راجع في ذلك، الذهبي، (مرجع سابق)، السليني، (مرجع سابق)، ابن عاشور، (مرجع سابق).

⁵ الذهبي، (مرجع سابق).

موجّها - لدى المعتقدين في صحته والقائلين بشرفه - من موجّهات الفهم وعتبة من عتبات تأويل معاني النصّ القرآنيّ وتخرّيج آيه ومكاشفة مقاصده ما ظهر منها وما خفي.

إنّ الاعتقاد في سلطة الأسلاف أصلا وتوابع، موارث ومأثورات، أحدث آثارا بيّنة في مدوّنات التفسير بالمأثور من جهة توجيه التأويل إلى مسالك لها في منابع الأولين - رمز الصفاء والاستقامة والثّمام - ما يبرزها أو يرشّح قيامها أو يدعم وثاققتها، لذلك كان الأثر هو الأصل في التّخرّيج حتّى وإن كان مشكوكا في صحّح نسبه إلى من ينمى إليه الخبر أو تردّ إليه الرواية، سنداً في شأن حكمة قرآنيّة أو فضيلة لدنيّة أو قاعدة فقهية¹.

وليس التّبسّط في القضايا التي يمكن أن تحدث عن هذا النوع التّفسيريّ تبسّطا مسهبا مطلقا، طلبتنا ومقدّرنا، بل إنّ تلك القضايا المتمثّل أهمّها في سلطان الأثر والسلف أعمالا وأقوالا توظّف في هذا المقام النّظريّ المخصوص المدار على الحجاج في مجرى الرواية والأثر، توظيفاً ينجلي بمقتضاه أثر تلك المبادئ وصدى تلك القضايا في أنواع

¹ تبدو سلطة الرواية المسندة، شديدة الوقع على تأويلات الطّبريّ بوصفه رأس هذا المذهب. إذ نجد في أسانيده أعلاما اشتهرت أسماؤهم وذاعت ألقابهم، فادمجوا ضمن "سلسلة الذهب"، (مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر)، كما نجد آخرين جهل أسماؤهم وغابت ألقابهم، فادمجوا ضمن "سلسلة الخزف"، (الكلبيّ عن السديّ عن ابن عباس)، فتسب - رغم ذلك - إليهم روايات وتتمى إليهم أخبار.

وهذا دليل على أنّ للإسناد، وظيفة تتجاوز الظاهر إلى مرتبة غيرها لها علاقة باستراتيجيا الحاج، كي يضيف على المرويّ من الأخبار والحاصل من التّأويلات، ضربا من المشروعيّة الرّمزيّة، تجيز نفاق تلك المرويّات وترشّح صلاحها ونفاذ أمرها في الجمهور الذي يستقبلها وفي المتقبّل الذي يتلقّاها، وهذه الوظيفة هي التي سنعمل على بيان وجوهها واستحصال آليّاتها في بحثنا الحجاج، أنماطه وسياساته، في جامع البيان حيث تكون الرواية المسندة، حجة سلطة *Argument d'autorité*، يقنع بها الحاج الطّرف المحجوج أو يبرزه من خلالها.

الحجاج المستخدمة وفي أبنية الخطاب المنجزة وفي سياسات القول المثبتة تجليها نصوص المدونات وتطفع بها أنظمتها¹

2- الأثر والسلف ودورهما في توجيه الخطاب وتكوين استراتيجياته:

لما كان المنوال الحجاجي الذي تهدينا بعض تعاليمه في المباشرات، يعتبر الحجاج مقولة لغوية مركبة، لها وصل بمقامات الخطاب وسياقاته² وليس مقصورا على رصد تقنيات الخطاب ووسائله التي يعتمد إليها المحاج لدحض رأي أو ترشيح معتقد يقتنع به المخاطب أو يحمل على تجنبه وأطراحه³ كان البحث فيما للأثر والسلف من أفعال

¹ عن أثر سثة التقليد Tradition، في مسارات الحجاج وفي توجيه أنماط الخطاب عامة، راجع في ذلك، تمثيلا لا حصرا المراجع التالية:

-Amossy (Ruth), *l'argumentation dans le discours*, littérature d'idées, fiction, Nathan, Paris, 2000.

-Bonnewitz (Patrice), *la sociologie de P.Bourdieu*, P.U.F, 2^e éd, 2002.

-Fedida (P) ; op.cit (Art, interprétation).

-Mannot (G), *Islam-les sciences religieuses traditionnelles*, in Encyclopaedia Universalis, version 10, (C-D).

² عن الحجاج مقولة لغوية ترشح عنها جملة من الأفعال وينبع منها جمع من الآثار لها علاقة بمقامات التفظ وسياقات الخطاب، راجع:

-Amossy, op.cit.

-Bemeren et Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, traduit par Bruxelles (S), Deury (M) et Traverso (V), traduction coordonnée par (CH) Plantin, édition Kimé, Paris 1996.

³ نجد ضمن هذا التصور للحجاج، صدى لتعريف بيرلمان، إذ يقول:

« L'étude de l'argumentation analysera les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment », in Encyclopaedia Universalis, version 10 (C-D), (Art, Argumentation).

إن هذا المذهب الذي يحصر الحجاج في دراسة التمنيات الخطابية التي يعتمد إليها المحاج، لإقناع المخاطب برأي/فكرة أو جعله يعدل عنها، ليس كافيا لتعريف الحجاج، مقولة

في توجيه خطابات المؤولين الناتجة عن تفاعل يحدث بين النصّ المؤول وآلاته المفسّرة/الواصفة من جهة كونها جمعا من النصوص يستحضرها المؤول ليجلو بها غيم النصّ ويدحر بها ضباب معناه ومبني مجلّه¹ ممكنا، لا بل ضرورياً وشرعياً لأطراد حضور شكله وجلال، مظهره في هذا النوع التفسيري المهتدي بالأثر جهة وبالسلف قاعدة، ومستندا في تخريج أي القرآن أو القول فيه برأي.

ولسنا نعتبر الأثر والسلف حاصلين مدركين، بل نعتبرهما قيمتين مقوليتين يجردان ويجسدان، دورهما في كونهما سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل الرمز في الذاكرة يعتقد فيه الناس تجريداً وتصوراً دون تبصّر به أو إدراك له².

لغوية مركبة تعمل في تشكيلها فواعل مقامية وسياقية مختلفة، لها أثر في تزيين استراتيجيا المحاجّ القولية والمذهبية والفكرية عامة، فينجّر عن ذلك ضرب من التوجيه « Orientation » يخرج بنى القول والفكر عن الحدود المرسومة لها رسماً منطقياً مسبقاً.

ولعلّ هذا الأمر هو الذي حدا ببعض من نظّر داخل دائرة هذا العلم، إلى استئان جملة من المراجعات التي لم تعد تحصر الحدث الحجاجي في إसार المنطق والاستدلال فحسب وإن كان فيه بعض منهما، ليصلوه بدوائر أخرى لها علاقة بمحتمل الوقوع كالمواطف والأهواء والنوازع.

إنّ هذه الفتوح النظرية التي ادخلت على حقل النظرية الحجاجية، حدوداً ومجالات هي التي كثرت سبل المقاربة فيها ووسّعت مجالات النظر داخلها.

راجع في ذلك مثلاً مقاربة كلّ من ايميرين وجروتشورست التداولية الجدلية وكذلك مقاربة أموسّي التداولية المقامية، إذ اعتبرت هذه الأخيرة، الحجاج مقولة تتجاوز الألفاظ والجمال، لتلامس تخوم النصوص والخطابات. بوصفها كلاً جامعاً وحاضناً شاملاً مختلف التقنيات، لغوية كانت أم مقامية.

¹ عن التفسير راهدا من رواهد توسيع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلامية، راجع نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، (مرجع سابق).

² عن عمل الرمز ووظائفه في المخيال والذاكرة، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:

-An, Symbole, Jeux (Dominique), in Encyclopaedia Universalis, version 10(C-D).

وقد تجلّت سلطة الأثر والسلف في مدونات التفسير بالمأثور كما يدلّ على ذلك نفعه استغراقاً وعموماً وفي جامع البيان مثالنا وأنموذجاً، أشكالاً ومظاهراً كان أهمّها الإسناد "وهو عبارة عن عملية يقوم بها الراوي تتمثّل في إنشاء خيط واصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الخيط هو السند"¹.

وقد بدا حضور سلطة الأثر والسلف متجليّاً في الإسناد شكلاً حاوياً، إذ كان "الاهتمام به أسبق في الحديث النبويّ ونشأته فيه أعظم ممّا هو في الرواية الأدبيّة"² كما تضاف إلى هذا الشكل، أشكال أخرى تختلف مرتبة وتباين منزلة مثل المأثور الشعريّ واللغويّ وأقوال الصّحابة والتابعين وغيرهم ممّن أوكل لهم سلطان الاعتقاد ومؤسساته الوثائق والجلّة والرّفعة والهمّة والمكانة والمرتبة³ لذلك دفع علماء الرواية وموثقو الأسانيد إلى استئان شروط تنظّم تداولها وتحديد مجالاتها وترشّح فاعليها⁴ فصنّفوا في ذلك الكتب والتّواليف⁵ لكي يحافظوا على مصادر المتح ومنابع الاستجلاب، نقيّة لا يكدر ماءها الوضع والتّقول، الزيادة والربّي⁶.

-Beigberder (O), *La symbolique*, coll. Que sais-je ?, P.U.F, Paris, 1957, 6^e éd, rév. 1988.

-Cassirer (E), *la philosophie des formes symboliques* (philosophie der symbolischen Formen, 1923), trad. Hansen love (O), Lacoste (J) et Fronty (C), 3 vol, Minuit, Paris, 1972.

-Jones (E.), *the theory of symbolism*, Londres, 1958.

-Ortigue (E), *le discours et le symbole*, op.cit

¹ القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في المتريّة العربيّة، منشورات كليّة الآداب مئوبة، 1998 ص 227.

² نفسه، ص 230.

³ نفسه، ص 228.

⁴ نفسه، ص ص 231-254 (مراتب التّحمل/شروط الأداء).

⁵ نفسه، ص 228-229/5.

⁶ عن أثر الوضع في الأسانيد وما يداخلها من دسّ وتضمين (الإسرائيليّات مثلاً)، راجع الذهبيّ، (مرجع سابق) وخاصة ج1، ص ص 179-203.

وما يعنيها من سلطان الرواية آثارها وأفعالها في توجيه مسارات
الحجاج توجيهها يجعل خطاب المفسر صدى لتلك التعاليم، ينجر عنه
لدى أولئك المعتقدين في وثاقسة الأثر وسطوته صدام وصراع مع
المحسوبين خصوما وألداء يستحضرون أو ترسم أطيافهم تخيلاً
وافتراساً¹.

وبذلك تغدو كتب تفسير القرآن وفق هذا الاعتبار النظري، مثلاً
وبيانا على نمط حجاجي يصنعه التفاعل بين المذاهب² ويجريه
التحاور بين ما لتلك المذاهب من أنساق فكرية وعقدية تخبرنا بها
أصداء الخطابات وتجلوها لنا أبنية الكلام وسياساته³.

¹ عن الجمهور في الحجاج، صنوفه ومراتبه ووظائفه. راجع في ذلك:

Amossy, op.cit.

Enenm et Grootendorst, op.cit.

Perelman, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, vrin, 2^e éd, augmentée d'un index, Paris, 2002, Chapitre II (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, pp 23-39).

² عن الحجاج تفاعلاً تداولياً، يحضنه المقام وتؤثر فيه أفعاله، راجع خاصة أيبين وجروتدرست. (مرجع سابق).

³ عن أثر الاعتقاد المذهبي في توجيه المسار التأويلي، راجع ابن عبد الجليل (منصف)، *الفرقة الهاشمية في الإسلام*. بحث في تكوين السنة الإسلامية ونشأة الفرقة الهاشمية وسيادتها وأستمرارها. مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.

المسانيد النصية: نظام التقوية

خطبة تفسير جامع البيان¹

بسم الله الرحمن الرحيم

بركة من الله وحمد

قرأ على أبي جعفر بن جرير الطبري في سنة ست وثلاثمائة، قال:
الحمد لله الذي حجّت الأبواب بدائع حكمه، وخصمت العقول
لطائف حججه، وقطعت عذر الملحدين عجائب صنعه، وهتفت في
أسماع العالمين ألسن أدلته، شاهدة أنه الله لا إله هو، الذي لا عدل له
معادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مظاهر، ولا ولد له ولا والد،
ولم يكن له صاحبة ولا كفوا أحد؛ وأنه الجبار الذي خضعت لجبروته
الجبابرة، والعزیز الذي ذلت لعزته الملوك الأعزّة، وخشعت لمهابة
سطوته ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطاعة طوعاً وكرهاً،
كما قال الله جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه: "ولله يسجد من في السماوات
والأرض طوعاً وكرهاً وظلالُهم بالغدو والآصال" (الرعد: 15). فكلّ
موجود إلى وحدانيّته داع، وكلّ محسوس إلى ربوبيّته هاد، بما وسّمهم
به من آثار الصنعة، من نقص وزيادة، وعجز وحاجة، وتصرف في
عاهات عارضة، ومقارنة أحداث لازمة، لتكوّن له الحجة البالغة.

ثم أردف ما شهدته به من ذلك أدلته، وأكّد ما استتارت في
القلوب منه بهجته، برسل ابتعثهم إلى من يشاء من عبادته، دعاة إلى ما
انضحت لديهم صحته، وثبتت في العقول حجته، لتلاّ يكون للناس

¹ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار
الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1999، ج 1، ص ص 25-27.

على الله حجة بعد الرُّسُل" النساء: 165 وليذكر أولو النهى والحلم فأمدهم بعونه، وأبانهم من سائر خلقه، بما دلّ به على صدقهم من الأدلة، وأيدهم به من الحجج البالغة والآي المعجزة، لئلا يقول القائل منهم: "ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون، ولئن أطعتم بشرًا مثلكم إنكم إذا لخاسرون" للمؤمنون: 33-34 فجعلهم سفراء بينه وبين خلقه، وأمناءه على وحيه، واختصهم بفضله، واصطفاهم برسالته، ثم جعلهم - فيما خصّهم به من مواهبه، ومن به عليهم من كراماته - مراتب مختلفة، ومنازل مفترقة، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، متفاضلات متباينات. فكرم بعضهم بالتكليم والنجوى، وأيد بعضهم بروح القدس، وخصّه بإحياء الموتى، وإبراء أولي العاهة والعمى، وفضل نبينا محمدًا صلى الله عليه وسلم، من الدرجات بالعليا، ومن المراتب بالعظمى. فحباه من أقسام كرامته بالقسم الأفضل، وخصّه من درجات النبوة بالحظ الأجل، ومن الأنباغ والأصحاب بالنصيب الأوفر. وابتعثه بالدعوة التامة، والرسالة العامة، وحاطه وحيداً، وعصمه فريداً، من كلّ جبار عاند، وكلّ شيطان مارد، حتى أظهر به الدين، وأوضح به السبيل، وأنهج به معالم الحق، ومحق به منار الشرك. وزهق به الباطل، واضمحلّ به الضلال وخنع الشيطان وعبادة الأصنام والأوثان، مؤيداً بدلالة على الأيام باقية، وعلى الدهور والأزمان ثابتة، وعلى مرّ الشهور والسنين دائمة، يزداد ضياؤها على كمرّ الدهور إشراقاً، وعلى مرّ الليالي والأيام اثتلافاً، خصيصى من الله له بها دون سائر رسله - الذين قهرتهم الجبابرة، واستذلّتهم الأمم الفاجرة، فتعفّت بعدهم منهم الآثار، وأخملت ذكرهم الليالي والأيام - ودون من كان منهم مرسلاً إلى أمة دون أمة، وخاصة دون عامة، وجماعة دون كفاة.

فالحمد لله الذي كرّمنا بتصديقه، وشرفنا باتّباعه، وجعلنا من اهل الإقرار والإيمان به وبما دعا إليه وجاء به، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، أزكى صلواته، وأفضل سلامه، وآتمّ تحياته.

ثم أمّا بعد، فإنّ من جسيم ما خصّ الله به أمة نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم الفضيلة، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحباهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ عليهم -جلّ ذكره وتقدست أسماؤه- من وحيه وتنزيله الذي جعله على حقيقة نبوة نبيّهم صلى الله عليه وسلم دلالة، وعلى ما خصّه به من الكرامة علامة واضحة، وحجة بالغة، أبانه به من كلّ كاذب ومفتّر، وفصل به بينهم وبين كلّ جاحد وملحد، وفرق به بينهم وبين كلّ كافر ومشرك، الذي لو اجتمع جميع من بين أقطارها، من جنّها وإنسها وصغيرها وكبيرها، على أن يأتوا بسورة من مثله لم يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. فجعله لهم في دجى الظلم نورا ساطعا، وفي سُدُف الشُّبه شهابا لامعا، وفي مضلة المسالك دليلا هاديا، وإلى سبل النجاة والحق حاديا، "يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم" (المائدة: 16). حرصه بعين منه لا تنام، وحاطه بركن منه لا يضام، لا تُهي على الأيام دعائمه، ولا تبديد على طول الأزمان معاملة، ولا يجوز عن قصد المحجة تابعه، ولا يضلّ عن سبيل الهدى مُصاحبه. من اتّبعه فاز وهُدي، ومن حاد عنه ضلّ وغَوَى، فهو موئلهم الذي إليه عند الاختلاف يثلون، ومعتقلهم الذي إليه في النوازل يعقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشيطان يتحصّنون، وحكمة ربّهم التي إليها يحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرضى به يصدرون، وحبله الذي بالتمسك به من الهلكة يعتصمون.

اللهم فوقنا لإصابة صواب القول في مُحكمه ومُتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامه وخاصه، ومجمله ومفسّره، والثبات على التسليم لمُتشابهه. وأوزعنا الشكر على ما أنعمت به علينا من حفظه والعلم بحدوده. إنّك سميع الدعاء قريب الإجابة. وصلى الله على محمد النبي وآله وسلّم تسليما.

اعلموا عباد الله، رحمكم الله، أنّ أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضى،

وللعالم به إلى سبيل الرشاد هُدى، وأن أجمع ذلك لباغية كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مِرَّةَ فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنيّ الأجر تاليه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميد.

ونحن - في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه - منشئون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً. ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه. ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضعو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه.

والله نسأل عونه وتوفيقه لما يقرب من محابه، ويبعد من مساخطه. وصلى الله على صفوته من خلقه وعلى آله وسلّم تسليمًا كثيرًا.

وأول ما نبدأ به من القيل في ذلك: الإبانة عن الأسباب التي البداية بها أولى، وتقديمها قبل ما عداها أخرى. وذلك: البيان عمّا في أي القرآن من المعاني التي من قبلها يدخل اللبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطلق الألسن السليقية الطبيعية.

التحليل

نعنى في هذا المقام بدراسة نصوص ممثلة من تفسير الطبري الموسوم بجامع البيان في تفسير القرآن للوقوف على نظام بسط الحجج فيها واستخراج الطرائق التي يتوخّاها في ترتيبها وعرضها وتبويبها داخل فضاء الخطاب.

والاعتناء بنظام الحجج من الناحية النظرية يمكن الدارس من الوقوف على استراتيجيات المفسر وتجليه مقاصده الظاهر منها والخفي.

فالمفسر وهو يستدل على رأي ما أو يبرهن على زعم معين إنما يتوسل بجمع من الحجج كثير وبعدد من البراهين والأقضية وفير، وهذا التوسل خاضع إلى منطق معلوم ومسار مرسوم يعمل المفسر على تحقيقه وتمكين مبادئه في عقول السامعين وأهواء المتقبّلين.

وشرحنا هذا النص الذي صدر به الطبري تفسيره جامع البيان إنما هو داخل في إطار مقارنة النصوص التراثية مقارنة منهجية تلفت أنظار الناس إلى منطقها الداخلي وتقودهم في الآن نفسه إلى آكتناه سياسات أصحابها في البرهنة والمجادلة من جهة إثبات الحقائق وترسيخ العقائد.

يمثل هذا النص من حيث منزلته من تفسير الطبري، مكانة خطيرة فهو صدارة الكتاب ومبتدؤه فهو بآصطلاح علماء الحجاج داخل فيما اصطلح عليه المقدمات الحجاجية التي ييسط داخلها الحاج سياسات حجاجه ومسارات استدلاله بسطا عادة ما يكون مجملا ومكتفا.

وللمقدمات الحجاجية أدوار ووظائف يمكن إجمالها في دورين أساسيين وتجميعهما فيوظيفتين آتيتين:

1/ شد السامع وأسر كيانه:

لقد علّق علماء الحجاج الفعل الحجاجي بمقولة الجمهور بأعتباره متقبّل الخطاب الأّوحد به يكون التفاعل ومعه يحصل الاتّفاق.

فالمقدمات الحجاجية وفق هذا الاعتبار النظري إنما تعمل على شد السامع وأسر كيانه عقلا وعاطفة.

وقد لجأ الطبري في خطبة تفسيره جامع البيان إلى تحقيق هذه الوظيفة وذلك من خلال جملة من الوسائط اللفظية المقالية والمعتمدات المقامية السياقية يستعملها حججا وبراهين على صحة ما يدعي وأستقامة ما يزعم وتلك المؤشّرات يرشح عنها ما يسمّيه علماء الحجاج الحقائق: les vérités أو من بين تلك الحقائق التي ضمّنها الطبري خطابه:

• جبروت الله وعظمته

• دور الرسول في تبليغ كلام الله وتوصيل مقاصده

• مرتبة محمد صلى الله عليه وسلم من طبقة الأنبياء

والرسل: "وفضل نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم من

الدرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى"

• تمام الرسالة المحمدية وكفايتها، إذ يقول: "وأبعثه

بالدعوة التامة والرسالة العامة"

• مهمة المفسر جليلة جلالة الكتاب

إن هذه الحقائق بأصطلاح أهل الحجاج ومنظريه إنما تبدي ملامح

العقل التفسيري الأثري فهو عقل مبني على جمع من المصادر العقيدية

التي تقود التفسير وتهدي التأويل وتحدد تصورات المفسر العالم

والأشياء.

فدور الحقائق كامن في تحولها في سياق الخطاب إلى مصادرات

على المطلوب تشير إلى عقيدة المؤول وطريقته في التعامل مع القضايا

والحقائق.

فالتطبري إنما يترجم أصول لون تفسيري هو اللون الأثري ويسمى

كذلك التفسير الثقلي، إذ إن أصل التسمية عائد بالأساس إلى أستاذ

المفسر المنتمي إلى هذا اللون إلى مرجعيات الأسلاف وأجتناب مواقف

الأخلاف بأعتبار الأسلاف هم سدنة الحقائق وحافظو الدقائق.

إن أعتبار خطبة جامع البيان مقدمة حجاجية تتضمن جملة من

الحقائق سبق ذكرها وأنقضى عرضها إنما يقضي ببيان الهيكل

الشكلي الذي كان ينتظم الحجج.

ولما كنا معنيين في هذا المقام المخصوص بنظام الحجة في الثقافة

الإسلامية عامة وفي الثقافة الأثرية خاصة، فإن ترتيب الحقائق التي

هي مواضع يسندها المحاج بالاستدلال والبرهنة رتبها التطبري ترتيبا

اشتهر بين جمهور المسلمين آعتقدوا فيه ودانوا به.

وحثّ يجعل الطبري خطابه خطابا مقنعا وقوله قولاً مؤثراً ناجعاً بنى الحقيقة الأولى على معتقد عمومي لا يردّ ولا يجادل: (جبروت الله وعظمته) وجعل تلك الحقيقة حجةً تلتئم الحجج كلها فجبروت الله في المنظومة النقلية جبروت مطلق يمثل الحكمة والتبصّر والرفعة والفعل.

وتصدير الحقائق بحقيقة جبروت الله وعظمته أمر يجعل خطاب الطبري خطاباً متفقاً من حيث المبدأ مع عقائد الجمهور الذي سلّم وجهه لله.

وقد أشرت علماء الحجاج في نجاعة الخطاب أن يحصل بين المحاج والمحجوج ضرب من التوافق وقد أجرى الطبري هذا القانون إجراء من خبر حاجات جمهوره وتبصّر بمطالب سامعيه العقديّة والرمزيّة.

إنّ تمكين الحقيقة الأولى في كيان الجمهور عقلاً وعاطفة إنّما يقوّي الحجة ويدعم البرهان وهو ما ينجرّ عنه بالاستتباع والرشح الحقائق الأخرى كلها باعتبارها حقائق مطلقة ومصادرات منتهية لا تقبل الشك ولا يتسرّب إليها النقصان والقصور وهذا دليل على أنّ المنظومة النقلية التي مثلنا عليها بعلم من أعلامها وبرأس من رؤوسها نعني الطبري إنّما تتحرك داخل منطق منظّم رأسه جبروت الله وعظمته وفنّه محمّد صلى الله عليه وسلّم ورفعته باعتباره حامل الوحي ومؤدّيه وباعتباره كذلك المفضّل بين الأنبياء والمبجل بين الأصفياء وهو ما ينجرّ عنه صدق ما ينبئ به وصحة ما ينقل عنه.

إنّ الثقافة النقلية الأثرية ثقافة محكومة بتصورات معرفيّة وإيتوبيات عقديّة لا تتجاوزها ولا تتعدّاها. وكون الثقافة النقلية الأثرية ثقافة محكومة بنظم لا تتجاوز أمر عائد إلى منطلقات المنحى الأثريّ العقديّة والتصورية التي من خلالها تتسمّى الحقائق ومن رشحها تصنع النعوت.

وهذه المنطلقات يمكن إجمالها في مظهرين بارزين:

• المظهر الأول: عقدي إيماني:

يتمثل هذا المظهر الأول في أن المفسر وهو يفسر القرآن إنما ينطلق من مصادرة عقدية إيمانية تقضي بجعل الخطاب القرآني خطاباً مبدولاً لكل الناس واضح المعالم جليّ الدلالات وهذا التصور تنوي وراءه خلفية فلسفية أنطولوجية تجعل المعنى متصلاً في تحققه بمدى بيانته فكان الإيمان لا يتحقق إلا إذا تبين المسلم معاني القرآن تبيناً ظاهراً لا تلتبس فيه الأفضية ولا تتداخل الفهوم.

وهذا التصور إنما يبطن خوفاً من خطر تلاشي الحقيقة وفقدان مبدأ التوحيد العقدي، لذلك دافع المفسرون الأثريون على حرفة النص دفاعاً انتظمت حججه وآسقت آستدلالاته.

وهذا الدفاع الذي يخشى أصحابه تلاشي الحقيقة في إمكان المعنى المؤول يقوي ما أشرنا إليه سالفاً من أن الثقافة العربية الإسلامية النقليّة إنما تسيج أحكامها وتحدد تقديراتها سلفاً حتى لا تزلّ قدمها في المحذور المعنوي وفي الممكن الدلالي.

وأنشغلنا بنظام الحجة من جهة كونها بنية استدلالية مجردة أمر يبطن بنية مقاصدية تقويمية وكون الحجة تبطن بنية مقاصدية تقويمية اعتبار يقضي بضرورة توفر مبدأ العمل بمقتضيات تلك الحقائق التي عرضت فيما سلف من كلام.

والعمل بمقتضى الحقائق داخل ضمن الاستراتيجيات الحجاجية التي يضمهرها المحاج ولا يصرح بها، إذ التلازم في الثقافة العربية الإسلامية القديمة بين الفعل والقول إنما هو ركن ركين من مسالك استحصال المعنى الأنطولوجي الذي تتحوّل فيه الكلمات المفوظة إلى آثار ملموسة تتجلى أعمالاً وتظهر أشكالا.

فالتلازم بين الأقوال والأفعال تنجر عنه بنية اعتقادية وتصور للعالم لا يفصل في الأقوال بين المفوظ والمفعول.

وقد تبسّط التّداوليون أمثال سورل وأوستين من خلال نظريتهما في الأفعال الكلاميّة فيما ينجم عن الكلام من أعمال لغويّة، إذ كلّ بنية لفظيّة إنّما تحوي بالضرورة فعلا لغويّا.

• المظهر الثّاني: تقويميّ عمليّ:

وكون الأمر على تلك الشّاكلة يضاف إلى الثّقافة النّقليّة الأثريّة مقوّم ثانٍ من مقوّماتها نعني المقوّم التقويميّ العمليّ.

فغاية المفسّر الأثريّ كامنة في ضرورة أن يفعل بخطابه في جمهوره ما يفعله التقويم والإنجاز العمليّ، ومن ثمة يحدث عن فعليّ التقويم والعمل تحوّل في البنية الاعتقاديّة الّتي كان يدير عليها الجمهور اعتقاده قبل أن يحتاج ويجادل.

2/ رسم الحدود وتعيين مراسم الفهم:

تعدّ وظيفة رسم الحدود وتعيين مراسم الفهم من الوظائف الأساسيّة الّتي تدور عليها المقدّمات الحجاجيّة الّتي خطّها الطّبريّ في مفتاح تفسيره جامع البيان.

والنّاظر في هذه المقدّمات، لواجد أنّ الطّبريّ إنّما يقيم حدودا ويرسم اشراطا تعيّن وظيفة المؤوّل وتحدّد أدواره يفسّر النصّ أو يتبسّط في أحكامه.

ولهذه الطّريقة وظيفة حجاجيّة مدارها على تحصين مسالك الظّفر بحقائق القرآن ومعانيه الّتي يجب أن تكون متوافقة من حيث المبادئ النّظريّة والمقاصد العمليّة مع الرّؤية الأثريّة النّقليّة الّتي ترى المعنى وحدة لا تتجزّأ وحاصلا لا يفرّع، إلّا بما تقتضيه أشراط الفهم ومقتضيات التّبليغ الّتي يحدّد المفسّر قواعدها سلفا خوفا من التّيه في مدلّهم المعاني ومشكل الدّلالات.

وبذلك نهضت المقدّمات الحجاجيّة في جامع البيان عامّة وفي هذا النصّ خاصّة ببيان آسراتيجيّات الطّبريّ في استحصّال المعاني القرآنيّة

من بطون السّور والآي كما كشفت طرائقه في إقناع جمهوره بجملة من المراسم التّأويلية التي ستغدو بعد تمكينها بالبراهين والحجج في عقل الجمهور وتلبسها بأهوائه ، حقائق تامّة وثابت منتهية يعقّد في صحتّها ويؤمن بنجاعتها.

إنّ الجمع في المقدّمات الحجاجيّة بين وظيفتي شدّ السّامع وأسر كيانه ورسم الحدود وتعيين مراسم الفهم يعلّقان بخطاب الطّبري التّفسيري صفة برهانيّة ووظيفة حجاجيّة تحرك جهات الخطاب نحو ضرورة أن يغدو الجمهور المتقبّل جمهورا مطيعا يستجيب وينفعل لما يلقي عليه أو يطلب منه من العقائد يدين بها أو من الأوامر يعمل وفقا لها.

وبذلك يضمن المفسّر لخطابه الدّوام ولأقواله الصدقيّة الكافية فتخلد حقائقه وتشرف منازلها فيصير حجة الحجج وبرهان البراهين في حمل أمانة السّماء وترجمة آمال الأنبياء.

حاصل وتوزيع

إنّ نظام ترتيب الحجج في خطبة تفسير الطّبري جامع البيان، إنّما هو نظام كاشف البنية المجردة والخطاطة الشّكلية التي تحصّنت بها النّفاعة العربيّة الإسلاميّة النّقليّة الأثريّة وتخفّت وراء أستارها فهي منظومة صادر حمايتها على أنّ المعنى بما هو طلبه المفسّر وبغية المؤل إنّما تسهر على حمايته الآلهة ، لذلك آستظلّ بالسّماء رمزا وكناية على الخفاء والقداسة وما النّصوص الدينيّة التّأسيسيّة سوى أثر للمعنى اللّدنيّ الذي يطلب فلا يدرك.

ومن هذا المنطلق النّظريّ تكون كتب تفسير القرآن أثرا لأثر ورجعا لصدى يبقى شأننا من شؤون الإله يعمل على حفظه ويصمت على سرّه ، حتّى تقضى الحاجات وتعيّن الغايات.

نص القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب¹

قال أبو جعفر: صحَّ الخبر عن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم بما:

- حدثني به يونس بن عبد الأعلى، قال: حدثنا ابن وهب، قال: أخبرني ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم، قال: "هي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع المثاني".

فهذه أسماء فاتحة الكتاب.

وسميت "فاتحة الكتاب"، لأنها يفتح بكتابتها المصاحف، ويقرأ بها في الصلوات، فهي فواتح لما يتلوها من سور القرآن في الكتابة والقراءة.

وسميت "أم القرآن"، لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة. وذلك من معناها شبيهة بمعنى فاتحة الكتاب. وإنما قيل لها - بكونها كذلك - أم القرآن، لتسمية العرب كل جامع أمراً - أو مقدم لأمر إذا كانت له توابع تتبعه، هو لها إمام جامع - "أمّاً". فتقول للجلدة التي تجمع الدماغ: "أم الرأس". وتسمي لواء الجيش ورايتهم التي يجتمعون تحتها للجيش - "أمّاً". ومن ذلك قول ذي الرمة، يصف راية معقودة على قناة يجتمع تحتها هو وصحبه:

واسمراً، قوام إذا نام صحبتي،	خفيف الثياب لا توارى له أزرأ
على راسه أم لنا نقتدي بها،	جماع أمور لا نعاصي لها أمراً
إذا نزلت هيل: انزلوا، وإذا غدت	غدت ذات برزقي ننال بها فخراً

¹ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1999، ج 1، ص ص 74-75.

يعني بقوله: "على رأسه أمُّ لنا"، أي على رأس الرمح راية يجتمعون لها في النزول والرحيل وعند لقاء العدو. وقد قيل إن مكة سُميت أم القرى، لتقدمها أمام جميعها، وجمعها ما سواها. وقيل: إنما سُميت بذلك، لأن الأرض دحيت منها فصارت لجميعها أمًا. ومن ذلك قول حميد بن ثور الهلالي:

إذا كانت الخمسون أمك، لم يكن لدائك، إلا أن تموت، طيباً
لأن الخمسين جامعة ما دونها من العدد، فسمها أمًا للذي قد بلغها.

وأما تأويل اسمها أنها "السبع"، فإنها سبع آيات، لا خلاف بين الجميع من القراء والعلماء في ذلك.

وإنما اختلفوا في الآي التي صارت بها سبع آيات. فقال عظم أهل الكوفة: صارت سبع آيات بـ"بسم الله الرحمن الرحيم"، ورؤي ذلك عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين. وقال آخرون: هي سبع آيات، وليس منهن "بسم الله الرحمن الرحيم"، ولكن السابعة "أنعمت عليهم". وذلك قول عظم قرأة أهل المدينة ومُتقنيهم.

قال أبو جعفر: وقد بينا الصواب من القول عندنا في ذلك في كتابنا: (اللطيف في أحكام شرائع الإسلام) بوجيز من القول، ونستقصي بيان ذلك بحكاية أقوال المختلفين فيه من الصحابة والتابعين والمقدمين والمتأخرين في كتابنا: (الأكبر في أحكام شرائع الإسلام) إن شاء الله ذلك.

وأما وصف النبي صلى الله عليه وسلم آياتها السبع بأنهن مئتان. فلأنها تُثنى قراءتها في كل صلاة تطوع ومكتوبة. وكذلك كان الحسن البصري يتأول ذلك:

- حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن علية، عن أبي رجاء، قال سألت الحسن عن قوله: "ولقد آتيناك سبعاً من المثاني

والقرآن العظيم (الحجر: 87) قال: هي فاتحة الكتاب. ثم سئل عنها وأنا أسمع فقرأها: " الحمد لله رب العالمين " حتى أتى على آخرها ، فقال تُثنى في كل قراءة - أو قال - في كل صلاة. الشك من أبي جعفر الطبري.

والمعنى الذي قلنا في ذلك قصد أبو النجم العجلي بقوله:

الحمد لله الذي عافاني وكل خير بعده أعطاني

من القرآن ومن المثاني

وكذلك قول الراجز الآخر:

نشدتكم بمنزل الفرقان أم الكتاب السبع من مثاني

ثنتين من أي من القرآن والسبع سبع الطول الدواني

وليس في وجوب اسم "السبع المثاني" لفاتحة الكتاب، ما يدفع صحة وجوب اسم "المثاني" للقرآن كله، ولما ثنى المثني من السور. لأن لكل وجهاً ومعنى مفهوماً، لا يفسد - بتسميته بعض ذلك بالمثاني - تسمية غيره بها.

فأما وجه تسمية ما ثنى المثني من سور القرآن بالمثاني، فقد بينّا صحتّه، وسندلّ على صحّة وجه تسمية جميع القرآن به عند انتهائنا إليه في سورة الزمر، إن شاء الله.

التحليل

أخذ هذا النصّ من تفسير الطبري جامع البيان من الصّفّحتين 74 / 75، طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت ، لبنان، 1999 وهو مقدّمة من جملة مقدّمات افتتح بها الطبري تفسيره لخصّ فيها مواقفه وبسط داخلها عقائده وسمّى من خلالها حقائقه.

وقد عرض في هذه المقدمة: القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب إلى مشكل تأويلي أداره على تأويل أسماء فاتحة الكتاب باحثا في أصول التسمية ناظرا في مناباتها.

ولما كان مشغلنا المنوط بعهدتنا بيانه في هذا المقام النظري دائرا على نظام الحجج في الخطاب فإننا سنجرّد النصّ تجريدا يفضي بنا إلى تعيين هيكله الحجاجي وهو هيكل كما سبق أن أشرنا متأثر بالتصورات المنطقية الأرسطية الشكلية، لذلك كان هيكل النمّ الحجاجي هيكلًا ثلاثي المكونات:

- المقدمة الكبرى: القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب، إذ تشير هذه المقدمة إلى موضوع التأويل ومادته.
- المقدمة الصغرى: وهي الحجج والبراهين والأدلة التي عليها معقد الحجج ومداره.

وقد رتب الطبري نظام حججه ترتيبا تنازليا نقطة الابتداء فيه خبر قاله أبو جعفر رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحّ واستقام ثم تتوارد الأخبار والإثباتات دعما لما صحّ عن الرسول ابتدئ به الكلام واستهلّ به الحجج فيورد الطبري ما حدّثه به يونس بن عبد الأعلى ويورد من الأشعار ما يقوّي الزعم ويثبت التّصور كما يورد من كلام العرب ونحو لسانهم ما يدعم مذاهبه الاعتبارية وما يقوّي مناحيه التّصورية ثم يخلص في الأخير إلى إثبات ما آتفق من التّأويلات وتصوراته المعرفية والإيديولوجية التي تقرّ ما أقرّه السلف وتفي ما نفاه. وهذا الالتزام بسلطة الأسلاف في التّأويل والتّخريج إنما يعتبر ركنا من أركان البروتوكول التّأويلي الأثري الثقلي وشرطا من شروط قيامه.

ولما كانت مشاغلنا في دراسة نظام الحجّة في الثقافة النقليّة متّصلة باستبيان ملامح الحقيقة في هذه المنظومة فإننا نعتبر الحقيقة النقليّة التي يعمد نظام ترتيب الحجج مسلّكا من مسالك بلوغها ووسيلة من وسائل تنفيذها حقيقة أودعتها الأقدار في أفواه الأسلاف وما دور

المفسرين سوى الإشارة إلى تلك الوديعة وتعيين أماكنها ومواطن اختبائها وهذا ما جعل بعض من اشتغل بالثقافة الإسلامية من المحدثين يعتبر الحركة التفسيرية التقليدية حركة مأسورة بأقوال الأسلاف ومصادرات الفاعلين رمزياً وسلطوياً.

• النتيجة/ الحاصل: ترجيح القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب بما تقتضيه أشراف التأويل التقليدي.

تبدو نتيجة هذا المسار البرهاني الذي توخاه الطبري متوافقة شكلياً مع المنطلقات والمبادئ التي سار عليها نظامه الحجاجي القائم على المصادرة والاستدلال والترجيح، فهو بذلك يوهمنا أنه لا يقتصب من الجمهور قناعاته العقديّة والتصورية والرمزية بل يجعله يقتنع بها من طريق البرهان ومن جهة الاستدلال.

وهذا الأمر داخل في سياسة الطبري الخطائية التي بناها على مخطّط شكلي منطقي بؤب مراحل وأحكام سلطانه عليه ففعل بذلك في عقائد جمهوره تغييراً وتحويلاً إقناعاً وتصديقاً.

إن استخراج هياكل النصوص الحجاجية يمكن الدارس من رصد النظم الشكلية التي كان يتوخاها المفسرون يقتنعون الناس بجدوى ما يقولون وصدقية ما يعتقدون وهذا المنهاج الذي نتبى قواعده إنما هو متأثر بما آلت إليه دراسات تحليل الخطاب من فتوح نظرية كشفت أن مقارنة النصوص مقارنة شكلانية تضمن للفهم أبعاداً قد لا تسعفنا بها صنوف المقاربات الأغراضية التي تضع في بحثها عن المعاني ألق النصوص وحقائقها.

إن نظام ترتيب الحجج في هذا النص قد أتبع هرمية منطقية شكلية أدى من خلالها الطبري عقائده النظرية في تفسير القرآن تفسيراً نظرياً وبذلك تطابق البرهان الشكلي مع المعتقد المقاصدي فضمن المفسر حججه وبسط على الجمهور قدرته استجابة وتأثيراً.

نص القول في تأويل الاستعانة¹

تأويل قوله: "أعوذ".

قال أبو جعفر: والاستعانة: الاستجارة. وتأويل قول القائل: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" استجيرُ بالله - دون غيره من سائر خلقه - من الشيطان أن يضرني في ديني، أو يصدني عن حق يلزمي لربي.
تأويل قوله: "من الشيطان".

قال أبو جعفر: والشيطان، في كلام العرب: كلّ متمرّد من الجن والإنس والدّوابّ وكلّ شيء. وكذلك قال ربنا جلّ شأنه: (وكذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّاً شياطين الإنس والجنّ) [الأنعام: 112]، فجعل من الإنس شياطين، مثل الذي جعل من الجنّ.

وقال عمر بن الخطاب رحمة الله عليه، وركب برذوناً فجعل يتبختر به، فجعل بضربه فلا يزداد إلا تبختراً، فنزل عنه، وقال: ما حملتموني إلا على شيطان! ما نزلت عنه حتى أنكرت نفسي.

- حدثنا بذلك يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا ابن وهب، قال: أخبرني هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر.

قال أبو جعفر: وإنما سُمّي المتمرّد من كلّ شيء شيطاناً، لمفارقة أخلاقه وأفعاله أخلاق سائر جنسه وأفعاله، وبُعده من الخير. وقد قيل: إنه أخذ من قول القائل: شَطَنْتُ داري من دارك - يريد بذلك: بُعدت. ومن ذلك قول نابغة بن ذبيان:

نات بسعاد عنك نوى شطونُ فبانت، والفؤاد بها رهينُ

¹ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل أي القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1999، ج 1، ص 76-77.

والنوى: الوجه الذي نوته وقصدته. والشطون: البعيد. فكأن الشيطان - على هذا التأويل - فيعال من شطن. ومما يدل على أن ذلك كذلك، قول أمية بن أبي الصلت:

أَيُّمَا شَاطِنٍ عَصَاهُ عَكَاهُ ثُمَّ يَلْقَى فِي السَّجَنِ وَالْأَكْبَالِ

ولو كان فعلاً، من شاط يشيط، لقال أَيُّمَا شَائِطٍ، ولكنه قال: أَيُّمَا شَاطِنٍ، لأنه من "شطن يشطن" فهو شَاطِنٌ.

تأويل قوله: "الرجيم".

وأما الرَّجِيمُ فهو: فاعل بمعنى مفعول، كقول القائل: كَفَّ خَصِيبٌ، وَلَحِيَّةٌ دُهَيْنٌ، وَرَجُلٌ لَعِينٌ، يريد بذلك: مخضوبة ومدهونة وملعونة. وتأويل الرجيم: الملعون المشتوم. وكلّ مُشْتَوِمٌ بقول رديء أو سبّ فهو مرجوم. وأصل الرجم الرمي، بقول كان أو بفعل. ومن الرجم بالقول قول أبي إبراهيم لإبراهيم صلوات الله عليه: (لئن لم تنتبه لأرجمك) (إبراهيم: 46).

وقد يجوز أن يكون قيل للشيطان رجيم، لأن الله جلّ ثناؤه طرده من سمواته، ورجمه بالشهب الثواقب.

وقد روي عن ابن عباس، أن أول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم علمه الاستعاذة.

- حدثنا أبو كريب، حدثنا عثمان بن سعد، قال: حدثنا بشر بن عمارة، قال حدثنا أبو زوق، عن الضحّاك، عن عبد الله بن عباس، قال: أول ما نزل جبريل على محمد قال: "يا محمد استعذ، قل: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم"، ثم قال: (بسم الله الرحمن الرحيم)، ثم قال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق) (العلق: 1). قال عبد الله: وهي أول سورة أنزلها الله على محمد بلسان جبريل.

فأمره أن يتعوذ بالله دون خلقه.

التحليل

القول في تأويل الاستعانة نص مأخوذ من تفسير الطبري جامع البيان من الصفحتين السادسة والسبعين والسابعة والسبعين ويعتبر هذا النص بأصطلاح علماء الحجاج مقدمة حجاجية بسط فيها الطبري وجهها تأويلًا أداره على الاستعانة وما يعيننا من هذا النص هيكله الحجاجي ونظام ترتيب الحجج فيه.

إن نظام ترتيب الحجج بأعتباره مبحثًا نظريًا إنما ينتمي أساسًا إلى علوم تحليل الخطاب وهي علوم تضافرت فيها رواقد معرفية مختلفة أهمها العلوم اللسانية والعلوم الاتصالية والمذاهب الفلسفية والتصورات السوسولوجية والنظريات النفسية وهذه العلوم المتضافرة في حقل نظرية تحليل الخطاب إنما تجعل هذا العلم النظري علمًا مركبًا وهذا الأمر نلمسه بجلاء في كتاب ميشيل فوكو نظام الخطاب الذي اعتبر فيه الخطاب محصلة معقدة تتجاوز البعد اللغوي اللساني لتشمل بأبعاد أخرى أوسع وأرحب كالإيديولوجيا والحقيقة، إذ يعتبر فوكو أن كل خطاب إنما يستبطن حقيقة معينة وتحركه إيديولوجيا ضامرة والإيديولوجيا في هذا المقام النظري ليست صفة تهجينية بل هي صفة تمت لخطاب وتعيته، إذ تتعامل وهنا مع الخلفية الفكرية والقاعدة المعرفية التي تسند فكر المفكر وترغد رؤية المستدل.

إن إمرته التبية التي وهما لها ينظم التطيري محاجًا حججه أمر يمكن من تقعر بمراسق الاستدلال على تحققات تنويية كما يمكن من استينار ما يتوي وراء تلك التبية من محمولات إيديولوجية غير خفية المنسر الفكرية والمعرفية والعنصرية.

رأى هذا ترتيب الحجج إنما يعتبر في مقامات هذا مسخلا ممكنا من مخرصد التصورات التنويية التي كثر فيها المنسر الأثري في سطوة التنكية.

إنّ بنية هذا النصّ بنية ثلاثيّة: مقدّمتها الكبرى قول تفسيريّ في تأويل الاستعاذة ومقدّمتها الصغرى ما يمثل الحجج والبراهين والأدلة على مضمون ما حوته المقدّمة الكبرى ونتيجتها تأكيد لما حوته المقدّمة الكبرى من إشارة إلى موضوع تأويليّ ما أو حقيقة بعينها.

وقد اشتراط علماء الحجاج، حتّى يكون الحجاج ناجعا مجديا، مبدأ التوافق بين المقدّمة الكبرى والنتائج الحاصلة وما نلاحظه في تفسير الطبريّ عامّة أنّه تفسير يجري فيه صاحبه وراء تحصيل التوافق بين الأقضية التأويليّة والنتائج المألّية التي يروم ترسيخها في الكيانات المحجوجة عقلا وعاطفة وتحصيل التوافق بين مراحل الهيكل الحجاجيّ، إنّما يستبطن استراتيجيا المحاجّ ويترجم سياسة قوله، نظرا إلى أنّ لكلّ خطاب غايات ومرامي يريد تحقيقها وينوي بلوغها.

وقد بدا أمر توافق المقدّمات الحجاجيّة مع النتائج والمآلات في نصّ الطبريّ: القول في تأويل الاستعاذة، فقد أفتتحه بما قاله أبو جعفر وبما ثبتته الشعراء وهم ذاكرة الأمة ومخزن تجاربها وما زكّاه ابن عباس الذي أحاطت به في المخيال العربيّ الإسلاميّ هالة من المهابة وحجاب من التقديس، نظرا إلى قربه من الرّسول وإلى ما علّق به من صفات جعلته فقيه الأمة وحامل أسرارها.

إنّ المسانيد التي يرتدّ إليها خطاب الطبريّ في هذا النصّ إنّما هي مسانيد سلطة أجمع عليها صوت الأمة وزكّاه الفاعلون الاجتماعيّون.

إنّ المنظومة الأثريّة النّقليّة منظومة سيّجت تأويلها وحصنته من الممكن والمحتمل، إذ تخفّت وراء أعلام شهد لهم المخيال الإسلاميّ بالمكانة وأقرّ لهم بالمنزلة.

إنّ استحضار الأعلام المشهورة بأعتبارهم حججا على القول وبرهاننا على الأول، أمر يجعل جمهور الطبريّ المتقبّل خطابه جمهورا مدعنا مطيعا يقبل الحقيقة ولا يجادلها.

وهذه المحاصيل التأويلية التي سبق ذكرها مأتاها نظام ترتيب الحجج في حركة الخطاب وما تقتضيه تلك الحركة من حجج قوية وبراهين جلية، حتى يضمن المحاجّ لخطابه التفاف ولتأويله النجاعة والأثر.

وقد ربط علماء الحجاج العمل الحجاجي بمبدأ تغيير العقول وتحويل العقائد أو ترسيخ التّصورات فالمحاجّ وهو يحاجج جمهوره إنما يمتلك إرادة تقوية فكرة أو دحض أخرى، لذلك تراه يتوسّل في خطابه بكلّ آلة ويستدعي كلّ طريقة مستخدما المنطق وغيره، الحجّة ونقيضها) لقد راجع علماء الحجاج المحدثون جلّ التّصورات التي كان يعتبر أصحابها الحجاج محض إجراء منطقيّ شكليّ يستبعد التّأثيرات العاطفية ويزيح العوامل الوجدانية من عملية البرهنة والاستدلال وهذه المراجعات وسّعت حقل النّظرية الحجاجية، إذ لم يعد الحجاج إجراء منطقيّا محضا بل صار بنية مركّبة يتضافر فيها العقل والهوى لا اختلاف ولا تنافر فبعدما كان المحاجّ، وهو يحاجج، يستدعي من الإنسان نصفه: (العقل والمنطق) صار يستدعي من الإنسان كله: (العقل والقلب) ومن رواد هذه النّظرية نجد كلّاً من بيرلمان وروث أموسّي، إذ اعتبر كلّ، من منطلق سياقه المعرفي، العمل الحجاجي عملاً متأسّساً على مخاطبة الإنسان كلّاً لا جزءاً وقد ربط كلّ منهما، وفق منطقته الخاصّة، نجاعة الحجاج بمدى توفّق المحاجّ في مخاطبة الدّوات الإنسانيّة المحجوجة والكيانات المجادلة مخاطبة تلامس العقل وتدرّك العاطفة).

وقد تجلّت أصول هذا التّصور في نصّ الطّبري هذا، إذ إنّه بنى نظام ترتيب حججه على بنية منطقية شكلية صارمة رتّب بمقتضاها مقوله ترتيباً ثلاثي المراحل لمسنا تواتره في جلّ تفسير جامع البيان كما قام نظامه البرهانيّ على استدعاء حجج تلامس في الإنسان جانبه الإيمانّي العقديّ. قد ترجم هذا الأمر خير ترجمان ما بسطه الطّبري في خطبة كتابه من حقائق ومعطيات مثّلت تصوّره الحقيقة وترجمت نظرته إلى العالم والكون، إذ بدأ قبله بجبروت الله وعظمته وهي

مصادرة إيمانية عقديّة أراد الطّبريّ من ابتداء الكلام بها أن يصادر على مطلوب الجمهور الذي تصوّر ملامحه وحدّد هيأته سلفا وقبلا.

فالاعتقاد في جبروت الله يبطن اعتقادا في جبروت المفسّر ما دام المفسّر قد استمدّ حكمته من الذات الإلهيّة التي أصطفته وتخيّرتّه (إذ يكاد جلّ المفسّرين يبنون متونهم التفسيريّة على المثال نفسه والهيئة ذاتها، فيستهلّون بالحمد والتّعظيم وينتهون بالاصطفاء والاختيار بأعبارهم سدنة الحقيقة والذّائدين على حياضها).

إنّ هذه المالات التّأويليّة التي قادنا إليها النّظر في نماذج ممثّلة من تفسير الطّبريّ جامع البيان إنّما كانت عمدتها أنظمة ترتيب الحجج في فضاء الخطاب وبذلك يمكن لهذا المبحث النّظري أن يكون منطلقا ممكنا ومدخلا جائزا إلى استكناه طرائق تأدية المفسّرين المسلمين معاني النّص القرآنيّ وحقائق بيانه وآستبيان مسالكهم البرهانيّة ومساراتهم الحجاجيّة في إقناع الجمهور وترسيخ العقائد التّأويليّة الجديدة في عقله وعاطفته يؤمن بها أولا ويعمل بها ثانيا.

تأليفيّة عامّة حول الاستراتيجيّات الحجاجيّة في جامع البيان / صمت الخطاب وغيه

سنعنى في هذا المقام باستجلاء مضمرات الخطاب وما تتضمّنه أبنيته من صمت وغياب يوقفنا أمر تجليته واستحصال مظاهره واستجماع سياساته على حدّ الخطاب الحقيقيّ « Réel » الذي يستبطنه المحاجّ ولا يصرّح به، إذ هو من مقوّمات الخطاب الاستراتيجيّة التي لا تبدو ولا تظهر إلّا إذا وعى المؤرّول أنّ قوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عينيّ « Apparence » وبباطن حقيقيّ « Réel » وهذا الاعتبار يجيز لنا تفريع استراتيجيّات الطّبريّ الحجاجيّة وسياسات خطابه المضمره فرعين: فرعا أوّل نقف من خلاله على الاستراتيجيّات الظاهرة التي لا يحتاج فعل استجلائها جهدا كبيرا نظرا إلى كونها وردت صريحة معلنة أوهي من مقتضيات اللّغة الواصفة التي يدرجها الطّبريّ من حين إلى آخر في سياق خطابه

يفسّر بها غيبا دلاليًا أو يبرز من خلالها اختيارا نهج مبادئه وأفهام رؤاه عليه منطلقا وقاعدة.

وفرعا ثانيا نعدّد في إطاره أهم الاستراتيجيّات المضمرّة والسيّاسات المبطنة التي لا تتجلي أنواعها ولا تستجمع مظاهرها ولا تدرك قوانينها إلا إذا تجاوز المؤوّل (عملنا في هذا المقام النظريّ تأويل لتأويل، تأويل لمقاصد الطبريّ التفسيرية نستند فيه إلى روافد العلوم التي نصلنا بعصرنا حتّى نمارس وفق ذلك "العمل التّأويليّ الحيّ" الذي يكثر دلالة النّصّ المؤوّل ويعدّد معناه) عتبة الظّاهر إلى الباطن ودرجة السّطح إلى العمق مقصدا نرتجي بلوغه وغنما نقدّر الاتّصال به

1- الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة

لقد مكّننا النّظر في تفسير الطبريّ عامّة وفي المدوّنة النصيّة المختبرة خاصّة ، من تبويب الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة التي يقضي بها الخطاب المعقودة عليه نوايا الطبريّ والدائرة عليه خلفياته إلى خمس استراتيجيّات أساسيّة تحكّمت في حركة الخطاب وعلقت بأنساقه اللّغويّة ومشيراته المقاميّة فعلا تدرك أعماله وحداثا تعين آثاره بأسر الجمهور المخاطب عقلا ووجدانا ، فتكون الاستجابة وتكون الطّاعة.

أ- استراتيجيا البيان / الحاصل القاطع

إنّ لاستراجيا البيان في تصوّرات أهل الأثر مرتبة في تحصيل اليقين / الحقيقة من النّصّ القرآنيّ الذي نزل حسب تصوّراتهم بلسان عربيّ مبين يفهمه أهله فهم الجبلة والبداهة لا صعوبة في ذلك ولا معيقات. فهذا الاعتماد في بيانية النّصّ ألفاظا ومعاني قضى بالتبعية أن يكون الكلام عليه (التفسير) من جنس الأصل توافقا وتوازيا ، حتّى لا يجانب المفسّر تعاليم الأصول سننا وقاعدة. وقد تجلّت هذه الأشراف تجليا صريحا في تفسير جامع البيان نظرا إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التفسير الأثريّ مذهباً ومحيط المتسنّين رؤية وتصوراً. والالتزام

بيانية الخطاب الواصف التزام صرح به الطبري في مقدماته التي صدر بها تفسيره وقد كنا اشتغلنا بها من جهة كونها مقدمات حجاجية تهني للخطاب مساراته وترسم له تخومه آثارا وأفعالا. فهذا الأمر الذي يقضي بتوافق بيان النص (إيضاح طريق الإيمان - دحر عتمة الجهل - نور اليقين والحقيقة - رسم المسالك والحدود...) مع بيان التفسير (الإيضاح في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسما وتلاوة) قد أعلن حتميته الطبري أصلا من أصول الإيمان ودليلا من دلائل الاعتقاد في جلالة النص وقداسة مأناه، إذ لم لا يكاد سياق يخلو من بسط يورد في إطاره الطبري تذكيرا مبيتا بصريح اللفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداث المفسر توافقا في تخريجه (قولا بآثا وجزما قاطعا) مع ظاهر النص حتى يتوقى القائل في كلام الله، مغبة الضلال ومخاطر الخروج على مآتي السلامة بما هي مطلب كل مؤمن يجب أن ينظر بعين النص ويفكر بتعاليم الشرع، وما الأحاديث والأخبار التي أوردها الطبري تنهى عن تأويل النص بالرأي، إلا دليل على خوف من التفريط في البيان الموصل إلى الحق/اليقين الذي لا يدرك إلا ظاهرا ولا يرصد إلا سطحا.

فكان صمت الكلام، شرطا من شروط كونه، لا يدخل في تصورات أهل الأثر ولا ينتمي إلى دائرة سننهم التي يفهمون بها العالم ويرسمون من خلالها ملامحه معادا ومآلا، لذلك كان الطبري ولوعا منذ البدء برسم حدود تفسيره وضبط ملامح جمهوره، حتى لا يحصل عقوق الخروج بوصفه ضربا من المعصية ونوعا من الكفر، العدول عن الاتصاف به أهضل ومجانبته أسلم. وليس من قبيل البخت والاتفاق أن تربط وظيفة التفسير ببياننا وإيضاحا بمعتقد إيمان الفرد المسلم، فتفقدوا استراتيجيا البيان والقطع حجة تنقاد بها التصورات وتجري عليها مبادئ الاعتقاد مادام البادي سلامة والظاهر حصانة إن اتفق اجتماعهما حافظ المفسر على أصل التوحيد لا تعدد ولا تكثر

إن استراتيجيا البيان التي عددناها سياسة خطابية ظاهرة تختزل اختزال كثافة تصورات الطبري المذهبية والعقدية التي تقول بإمرة

الأسلاف وسلطان النصّ مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التوحيدية أنطولوجيًا و تصوّرًا يدعى إليها الجمهور، إن حضورا وإن افتراضا يعتقد فيها اعتقاد وثاقة لا اعتقاد إمكان حتى يتجانس بيان النصّ مع بيان المفسّر و يقيم المؤمن / المسلم في عالم اعتقاديّ مطمئن، نفسا راضية وعقلا هادئا.

ب- استراتيجيا نفي التنازع/الانتظام والانسجام

إنّ من توابع البيان نفي التنازع بين أبنية الخطاب من جهة والدّوات المتكلّمة أو السّامعة من جهة أخرى. ونفي التنازع يؤمّن للمخاطب فضاء سليما تجوز فيه الحركة ويحصل داخله التّوافق بين مبادئ المخاطب وعقائده، (الاجتماعيّة /السياسيّة /الدينيّة /اللّغويّة...) وآفاق انتظار المخاطب وما يحمله هو الآخر من تصوّرات ينوي مناظرتها بما طرح على كيانه من آراء وأفكار حملها خطاب الباطّ وتضمّنتها أنساقه، وهو ما يقضي بضرورة تجويز نفي التنازع واقعيّا (مقام المشافهة حيث يكون الباطّ والمتقبّل كيانيين حاضرين بالفعل) وافتراضيا (مقام الكتابة حيث يكون الباطّ والمتقبّل كيانيين حاضرين بالافتراض)، حتّى يدرك الخطاب الحجاجيّ مراميّه الإقناعيّة الدّائرة على جمل النصّ القرآنيّ حقيقة متعالية، لا يجوز، كي تدرك، أن يحصل في أذهان الطّالبيين نوع من الكدر ريبية وشكّا أو نوع من التّردّد إمكّانا وجوازا، وهذا الأمر إنّما يترجم حرص الرّجل على تأمين حركة جمهوره التي لا يريدّها أن تكون حركة إمكّان واحتمال (التفسير بالرّأي)، بل يريدّها أن تكون حركة جزم بوجود معنى واحد تهدي إليه تعاليم الأسلاف وتجيّزه أبنية النصّ الظّاهرة ويمكن منه المخاطبين الأوصياء والأنبياء الذين رشّحتهم سلطة الاعتقاد الأثريّ تراجمة وحي وحملة حقيقة. وبذلك يكون مبدأ نفي التنازع استراتيجيا خطائيّة تضمن للطبري أن يقنع جمهوره بانسجام العالم الذي يدعوه إلى الإقامة فيه حتّى يغريه فيتقبّل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقبل التّأجيل ولا يأتيتها الباطل من بين نوايا المشكّكين ولا

من خلف طعونهم التي عمل الطبري بشئى الطرق ومتباين الأساليب على نفيها ودحضها وخلخلة تناسقها وضرب انسجامها المنطقي ونوافقها التداولي وانتظامها التصوري حتى يكون الخطاب الموضوع على النص القرآني خطابا واحدا في دلالة فريدا في إحالته على ما نسمع أصداؤه في القول المفسر الذي يغدو من جهة الوظيفة تمكينا لمنى النص كما نطق به الصفي بيانا ونقاء وكما لهج به الأتباع أمانة وصدقا، لذلك وصل الطبري الإمكان التأولي والجواز التفسيري بهرجمي الأسلاف وموافقة التخريج لظاهر النص، حتى لا تتسرب إلى المنى/الحقيقة إمكانات التردد يضيع معها الصفاء ويعدم الانسجام.

ج- استراتيجيا التقويم والتهذيب / القبول المقنع

إن من الجهات الجارية عليها الحجّة في تفسير الطبري عامّة وفي نصوص المدونة المختبرة خاصّة ، وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية النقليّة تخصيصا ، جهة التقويم والتهذيب التي عادة ما تكون حاصل مسار إقناعي وعمل برهاني وظّف فيه الحاجّ طاقات الكلام وإمكانات الخطاب تأثيرا وفعلا في الجمهور يستجيب ويقتنع بصحة المضامين ووجهة الآراء التي دعي لاعتناقها مبادئ يدين بها وقاعدة يقيم عليها تصوّراته المشتقة من تلك التعاليم التي طرحت على عقله برهنة ومنطقا وبسطت على قلبه أثرا ووقعا. والتقويم في جامع البيان تفسيراً أثريا له من الوجوه ما تعدّد ومن المظاهر ما تباين، إذ نجد تقويما له صلة بإصلاح الفرد المسلم إصلاحا أخلاقيا وذلك من خلال تبصيره بما يحدثه القائلون في كلام الله بغير حجّة من طعون يدعون صحتها ويزعمون وثاققتها كما يمكن أن نجد تقويما جاريا على مسائل لغويّة رأى الطبري في بعض وجوهها تداعيا ، حجّته في ذلك الاستعمال والتداول وتصورات العلماء الموثوق برسوخ أقدامهم في علوم النحو والقراءات والبلاغة وأسرار الصناعة. وهذان النوعان من أنواع التقويم في جامع البيان مشدودان بأصل تقويمي جامع هو التقويم الاعتقادي القاضي بجعل الجمهور موجّها توجيها يتوافق ومبادئ

الطَّبْرِيّ المذهبيّة، حتّى يحصل فعل الخطاب وتكون آثاره بيّنة بجليها منتهى العمل الذي ينجم عن إقناع المخاطب بوجاهة المحمولات الفكرية التي رسّخها التّقويم وأجازها التّهذيب. وما قبول الطَّبْرِيّ بعض الأخبار التي أوردتها الرّواة من جهة النّقل عن بعض حجج الإسلام من الفقهاء والمفسّرين والعلماء والصّحّاح أتباعا كانوا أم تالين، إلا دليل على وعي الرّجل بضرورة الحفاظ على الصّواب المؤكّد الذي يصادر على مطلوبه في تلك التّخريجات بجزئها وقيم برهان انسجامها، ثمّ يبسطها على ملكة حكمه القائل بجوهريّة ما رسّخه الأسلاف من مبادئ تهدي القائل في النّصّ برأي إلى سواء السبيل وقيم الخيارات.

فالتّقويم والتّهذيب استراتيجيتين خطابيتين تدخلان ضمن غايات الطَّبْرِيّ محاجّا يدحض آراء لا توافق أنظاره ويبني مقابلة وضدّا سنة فكرية يرسخ مبادئها ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتفتيق سلطانها في المحيط الاعتقاديّ والفضاء الإيمانيّ الذي يقيم داخله، حتّى يصير التّهذيب وجها من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطَّبْرِيّ قيما على تعاليم الإسلام المتسنن، بدور التّغريب فيه سكنا نهائيا، ومستقرّا ماليا لا يرفضه رافض ولا ينتقض عليه منتقض، وبذلك يقدّم مبدأ التّقويم أصلا من أصول استراتيجيا الخطاب يحصل به بانه توافقا فعليّا مع المتقبّل/الجمهور الذي انفعّل واستجاب بمفعول برهنة عقلت الاختيار ووقع أجاز متعته.

د- استراتيجيا صون المعتقد / الأسبحة العازلة

لقد صار معلوما لدينا أنّ المعتقد باعتبار رمزيّته، يوجّه مسار الحجاج ويمنع وجوه التّأويل، التي يجيزها الطَّبْرِيّ، شرعية تتفقها وتجعلها لدى الجمهور الذي صادر الطَّبْرِيّ على إيمانه مقبولة منسجمة، لذلك اندرج صون المعتقد أساس كلّ تنظيم ديني (باعتبار الإسلام من المنظور الأنثروبولوجي شكلا من أشكال التّظيم الدّيني) اندراجا بنيويا في مسار البرهنة وحركة الحجّة التي غدت حركة جارية إلى

ترسيخ الاعتقاد في الأصول البانية ككون الاعتقاد الإسلامي الأثري (الله - النبي - القرآن - الأحاديث الموثوقة...). ولما كان الطبري لسان حال الإسلام المتسنن ذي السند الأثري في التخريج والتأويل، ندب نفسه كي يكون بمفعول تفويض وتزكية قائما على معتقد الأمة صائنا له من كل طارئ يعكّر صفوه ويفسد انتظامه، لذلك تراه يحشر ذاته في مواضع من تفسيره كثيرة ضمن دائرة الأصفياء اندماجا وتوخدا، فكأنه يروم بذلك خلع ضرب من القداسة التي لا يصحّح بها، لكن تخبرنا بوجودها أنظمة الكلام الصامته، على كل تأويل يجريه أو تفسير يبسطه قولا منتهيا، وبرهانا قاطعا ينفي كل إمكان ويبطل كل وجه، فيصنع بذلك من خلال استراتيجيا صون المعتقد سياجا عازلا يفصل بين الفرد الذي أسلمته المؤسسة الدينية الرسمية من خلال تنظيمات توجه أنظاره الاعتقادية وممارسته العملية ونصوّراته الفكرية التي غدت من جهة التشريع أنظمة مبنية بغري انسجامها، بكونها وحيدة الجنس مفردة الوجود لا ينوبها شكل ولا نقوضها رؤية، وبين من عدّهم الطبري تصريحاً وبيانا مارقين، مدّعين، زاعمين يجترونها أقوالاً في كلام الله ينقصها البرهان وتعوزها التركيبة من لدن أشراف الأمة وعلمائها. وبذلك يؤمن الطبري من خلال إقامة الفواصل بين جهات النظر الرسمية التي زكّتها مؤسسة الاعتقاد الرسمي فمنحتها الفعل والتداول وبين الجهات التأويلية الحادثة التي خرجت وشذّت، إذ طعن في انسجامها المنطقي الشكلي وشك في جوازها التداولي (العرف الاجتماعي - العرف اللغوي - العرف الإيماني - العرف النصّي (القرآن - الحديث))، مسالك البرهان ومعايير الاستدلال التي عبرها يستطيع أن يجوّز أقواله في النصّ القرآني، إذ تغدو نهايات تفرّق بين الباطل والحق لأنها ذات أصول (الحديث - النص)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقية، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء تشريعا وسلطانا وبذلك تكون استراتيجية صون المعتقد مضافة إلى الاستراتيجيات السالفة ركنا ركيناً في كسموس الطبري الاعتقادي المبني على الانسجام الشكلي

والتوافق الأنطولوجي بين التصورات الفكرية وطرائق تأديتها علامياً ورمزياً.

هـ - استراتيجية الطاعة والاطمئنان / المصالحة المؤجلة

تعدّ استراتيجية الطاعة والاطمئنان حاصل الاستراتيجيات التي مرّ بك ذكرها وبسط عليك عرضها (استراتيجية البيان / استراتيجية نقي التّبايع / استراتيجية التّقويم والتّهذيب / استراتيجية صون المعتقد) نظراً إلى أنّ الخطاب، أيّ خطاب، حتّى تكون نجاعته حاصلة وفعله محققاً لا بدّ أن يخاطب في الجمهور المتقبّل مرمى الطاعة ومنتهى الاطمئنان، الأمر الذي يحدث بين صانع الخطاب والمنفعل به ضرباً من ضروب التوافق النفسي والانسجام التّصوّريّ وهو ما به تصيرمسالك الفهم ممكنة وطرائق العبور جائزة مؤمنة المداخل، محمودة النّهايات استجابة وإجراء. وهذه السّياسة الموجهة بمبدأ تحصيل طاعة الجمهور المعتقد في كلّ فكرة تبسط على عقله والمنفعل بكلّ أثر يسلّط على قلبه، حاصل أمرها ومنتهى غاياتها بثّ الاطمئنان إحساساً يسري في كيان الفرد المسلم/المسلم بأحكام التّخريج وجوازات التّأويل التي أصلها من التّبع وسندها من الأصل رشّحها الطّبري أقوالاً منتهية وحججاً ضافية يحكم بمفعول تزكية الجمهور لها لأنّه أطاع وسلّم- سياسة عقول متقبّليه المطيعين المساندين (اتباع التّخريج الأثري) كما يؤمّن أولئك المريدين من شرور المتقولّين على الله بغير حقّ والمدّعين علماً بأسرار النّص بغير سند يعقد أو حجة تدعّم. وحتّى يحكم الطّبري قبضته على الجمهور مريدين/مناوئين يفترض ضرباً من المصالحة المؤجلة بين ما يدّعيه أهل الرّأي من جوازات تأويليّة لهم عليها براهين يعرضها الطّبري عرضاً يفرّع ويفصّل، يوازن ويقابل، يعدّل ويجرح، حتّى يقنع المتقبّل بتماسك نظامه البرهانيّ وصرامة نهجه الحجاجيّ رداً وتقويماً. وما إن تحصل الطاعة التي أجازتها أشكال الخطاب، حتّى يكون الاطمئنان حاصلًا وتتوجّب والمصالحة المقعودة بالافتراض والافتضاء سياسة تؤمّن المسار وتحوّط الخطاب من مزالق الفرقه

ومخاطر الخروج عن السنن والقواعد التي أجازها العرف وأقام قوانينها التداول ووجدت في أصول الاعتقاد (النص والحديث) دعما وترسيخا.

وهذه الأمور كلها تبني في محصلة المسار البرهاني الذي يسلكه خطاب الطبري يقنع ويقتن، التجانس المطلوب بين وعد النص القرآني (الجنة- الطمأنينة- السكينة- الرضا- الأزل- الخلود...) ووعد النص التفسيري: (دعم وعد النص القرآني وترشيح نذوره)، بطريقة تجلي البين وترفع الشك عن كل مغمور صامت أو خفي ضامر، لتجعله بينا مفصحا لا تخالف ولا تعارض.

2- الاستراتيجيات الحجاجية المضمرة

لقد جلبنا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة التي أخبرتنا بها أنظمة الخطاب إخبارا ظاهرا معلنا (اللغة الواصفة التي يعقدها الطبري على هامش تخريجه يحكم بها على رأي أو يغير بواسطتها جهة فهم) أو أدتها مقاصد الرجل الفكرية والمذهبية أداء اقتضائيا يدرك تابعا من توابع منحى الخطاب الأول الوارد بالتصريح يعينه القارئ ويسم محموله وسما يزيد بيانه ويعمق ظاهر دلالة. ولما كانت سياسة الكلام منقادة بجهة ظاهرة وجهة باطنة، هي عمق المعنى وأصل الدلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيات المضمرة حاجة وضرورة يكتمل بها المسار التأويلي الحي الذي يخصب عالم النص ويفتحه على متوالية من الإمكانيات والجوازات التي لم يكن أمر الوقوف عندها ممكنا إن اكتفى المؤول بظاهر العلامات وسطح الإشارات، لذلك واهتداء بهذا المبدأ النظري الذي يصل عملنا بالفعل التأويلي الحي ذي الأبعاد المزدوجة والوظائف المركبة، فإننا عاقدون هنا من جهة التناظر والاقتضاء كلاما على الاستراتيجيات الحجاجية المضمرة التي يبطنها الخطاب وتحجبها أبنيتها فلا تتقال طاعة ولا تتأذى استجابة إلا بمفعول عنف يمارسه المؤول على القول بكشف خبائه ويعري حقائق مغزاه.

أ- استراتيجيا التجسيم / ورثة الوحي وحملته

لقد تحدث الطَّبْرِيّ في خطبة تفسيره عن الوحي وحملته من الأنبياء، حديثا يجعل الوحي (الرّسالة الّتي يحملها الله أصفياء) منّة إلهيّة لا يندب لها سوى من كانت له من الصّفات ما أغرى ومن الخصال ما استقام، ولما كان الوحي تكريما وجزاء يمنحه الله قلّة من القوم ائتمانا وثيقا، اصطفاء وتمييزا، وجب أن يكون ورثة الأنبياء صحابة أو أتباعا من ذوي الصّفات الشّبيهة بصفات الأصفياء يصونون كلام الله ويحفظون منزلة الرّسول وسننه حفظا لا تحريف فيه ولا تزيد، ومن ثمّة كانت حجّة الطَّبْرِيّ في القول في كلام الله برأي مستنده استنادا تامّا إلى أقوال الرّسول أو الصّحابة أو التّابعين لا اختيار ولا مراتبة نظرا إلى انتماء هؤلاء جميعا إلى دائرة الأصفياء النّقاء الّذين تعاملوا مع الوحي تعاملًا مباشرًا، متحوا فرائده من صوت الرّسول المبلّغ وعابنوا مقامات نزوله وأدركوا هيّات تقبّل الوحي ومظاهرها.

وفي هذا الاعتبار إضمار لحقيقة مفادها أنّ الطَّبْرِيّ، اعتقد في صفاء النّبّع الأوّل حجّة عنده على تمام المعنى، يروم تجسيم هذا الاعتقاد من خلال اعتراف الجمهور به حاملا ذاك الصّفاء الأوّل، مؤتمنا على حقيقة النّص الّتي ينهض تفسيره قولاً فصلاً عليها، ببيانها ويسطها على عقول النّاس وقلوبهم، وبذلك يشرّع الطَّبْرِيّ من خلال هذا الاعتبار المضمر والاستراتيجيا الغائبة المتسترة بصمت الكلام، إلى سلطة خطابه ومنزلته في دائرة الأصفياء المؤتمنين على الوحي حملا وتبليفا، ممّا يقضي أن يكون تفسير ابن جرير حجّة خالصة على استقامة التّخرّيج وصفاء التّأويل، لأنّه استند في ذلك إلى قاعدة أصليّة قد استها مشهود بها وجلّة مقامها مشهورة لدى الجمهور المسلم سلطة وأساسا، أنموذجا ومثالا.

إنّ استراتيجيا تجسيم الطَّبْرِيّ أنموذج الصّفاء الأوّل ووظيفة تأدية معنى كلام الله كما بلغه النّبيّ، تنهض داخل نسق خطابه الحجاجي

المثبت والمثبت، المرشح والداحض، بدور البرهان القاطع على صحة اعتباراته الفكرية واستقامة خياراته المذهبية التي يمنحها أصلها الثابت في تربة الأوائل حجة على حجة قيامها شاهداً على أن تكون دليلاً مفرداً لكل مسلم طلب مكاشفة التبع المعنوي الأصلي الذي للنص، يطلب من الورثة والأتباع طلب ائتمان وتقويض، تلقى به الإمكانات وتطمس الوجوه.

ب- استراتيجيا إقامة السلطان / المذهب الداعي

إن الناظر في الكتب التي أرخت ليلاد علم التفسير في الثقافة الإسلامية وانشغلت بأعلامه وقضاياه، لواجد أنها تكاد تجمع على أن الطبري هو أول من فسر القرآن تفسيراً أثرياً وهو أول من خلص علم التفسير من العلوم المجاورة له، لذلك علقت به الريادة وأنمي إليه الفضل.

وهذه المنزلة التي للطبري في تاريخ الفكر الإسلامي، جعلت أراءه متجهة صوب إقامة سلطان مذهبه (التفسير الأثري) بطريقة فيها وعي بمسالك تبليغ المقتضيات المذهبية المعلن عنها في المقدمات التي عقدها على جامعته تبسط أراءه وتختزل نواياه وتقول أنظاره وتؤدي مناهجه في فهم النص القرآني وإقامة مبادئ تأويله.

وتثبيت سلطان المذهب هو صورة من صور حجة السلطة، لكنها صورة مجردة تجمع إلى جانب هيئة الشخص رمزية فكره، جمعاً يحمل الجمهور الحاضر أو المفترض على اعتناق تلك الأصول التي قدمها الطبري معاجاً، دليلاً على معابر اليقين/الحق، يهدي إليها مذهبه ويشير إليها منهجه في تجلية معاني النص القرآني وكشف خباء سورة ومفالق آيه، لذلك لم يدخر الطبري جهداً في بيان تهافت أراء غيره ممن اشتغلوا بكلام الله وفي بث مظاهر الهزء في مزاعمهم، حتى يوجه عقائد مريديه عقلاً وعاطفة التوجيه الذي يرتضي والجهة التي يروم، فيصنع لخطابه التفسيري أسباب وثاقته المستمدة من تركية مؤسسة الاعتقاد الحاضرة تشريعاً وتمكيناً، نظراً إلى كون

الطَّبْرِيّ وهو يرسل أقواله في كلام الله، إنما يصرف إمكاننا من إمكانات رؤية اعتقاديّة متحصّنة بإمرة الأسلاف و مزوّدَة بقيم رمزيّة، يصير بمقتضاها الطَّبْرِيّ حجّة نفسه على نفسه وحجّة نفسه على الآخرين لا يردّ له زعم ولا يدحض له رأي ولا يفنّد له اعتقاد، شاهدا على صفاء الحقيقة وبرهاننا على المعنى الأنموذجي كما خطّه تعاليم الأزل في اللّوح المحفوظ المعلق في سديم المطلق.

وهذا التّيقين الذي تجري، لنحته في كيان الفرد المسلم المأخوذ بسنن الأوائل والمشدود إلى تعاليم الأثر، كلّ أجهزة الخطاب وأنظمتها، هو الذي يمكن الطَّبْرِيّ من تحصين مواقفه المذهبيّة من الطّعون الطّارئة التي يخرج بها الرّاعمون، بئساً للرّيب في الكون الإسلاميّ المنتظم وفي عقل المسلم النّاجي من أهوال الشكّ ومآخذ الرّأي، فينتج عن ذلك نوع من السّلطان المشتقّ من سلطان الاعتقاد العامّ الذي ينتمي إليه الطَّبْرِيّ تصوّراً ومدافعة وهو ما يجعل الطَّبْرِيّ، بمفعول مسحة القداسة المنزوعة عليه من لدن المعترفين والأتباع، داعية تثبيت. وجسم توسيط لا يستقيم السّلطان الأصليّ، إلّا منظورا إليه من منفذ تلك التّعاليم، ومن معابر تلك الأقاليم، لا جوازولا إمكان (الإسلام الأنموذجي "الأركيتيبي").

ج-استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاة / التلازم والانصهار

يقودنا استجماع الدلائل اللفظيّة والمشيّرات السياقيّة، إلى أنّ الطَّبْرِيّ ينوي بلوغ العترة المصطفاة، استراتيجيا خطاييّة مضمرة يبني عليها سلطان تخريجه وقيم على أصول مبادئها حجّة أقواله في كلام الله نهايات تدرك وغايات تحصل. وبلوغ العترة مجاز نجريه لتأدية معنى القداسة الذي يسم به الطَّبْرِيّ خطابه حتّى يشتهر تداوله بين الجمهور مسلما يزكي أو جاحدا يستحي، فيعدل عن عقائده وينخرط في إطار تلك الدائرة التي تتلأل من وسطها الأنوار إغراء واستدراجا، جذبا واستقطابا. فالطَّبْرِيّ ينزل نفسه منزلة المؤمن على كلام الله يؤدّي جواهر معناه وقيم الدليل على معالم مغزاه تجسيما لمزاعم الأسلاف

التي لا تفضل وتجسيدا لمعالم الولاء التي لا ينوي الطبري قطعها، حتى تكون أقواله المسنودة إما بخبر يدعم أو بحديث يدحض أو ينصّ بجزم، شاهدا على قوة البرهان المستقوي على لغو المتقولين الذين عذّم الطبري دعاة ينقصهم سلطان التمكن وتعوزهم آلات التأويل وهذا ما نلاحظ مظهره بيانا ساطعا وشاهدا معلنا في متن الطبري التفسيري الذي ازدحم لفظه بما سلف أن أعلنا إليه خطأ وتشنيعا، فتصنع في الخطاب صورتان صورة نازلة (الدعاة) وصورة تصعد دائما وأبدا، كأنها تحاكي حركة العروج وتصبو إلى الحق/الأزل تشده وتطلبه كي تحدث معه التلازم وتقيم في محيطه طقس الانصهار. ومن ثمة يستطيع الخطاب إن حقق تلك المرامي ما قرب منها وما بعد، أن يغلو جهة المحاج في التيقين برأيه والإقناع بزعمه، لأن الخطاب التبس مقالات ومقامات بضرب من القداسة ونوع من الشرف الذي أنصى أصوله إلى الأولين وعلّق سلطانه بالفاعلين. وهذا الأمر عمد الطبري إلى تصريفه وفق نظام خبر فيه عقل الجمهور المسلم وتمثل سنن اعتقاده ومبادئ تفكيره حتى يضمن لأفكاره الرواج ولتفسيراته الدوام، مادامت متكافئة وعقائد الجمهور الذي تربى نمط تفكيره ومسلك تدييره، على مبادئ الإسلام كما تداولتها المؤسسة الرسمية التي سبجت الإيمان وأقامت حدوده من خلال رموز/تعاليم حكمها الورثة أمارات على الحقيقة ودلائل على النجاة والفوز، وهو ما منح الطبري بوصفه معتقدا في تعاليم الأثر ونفوذ السلف، نوعا من التجاسر على كل قول يجريه فيدعي سلامة مبناه واستقامة مغزاه لا تردّد في ذلك ولا تهيب، فيحدث بين منزلة الطبري التي صنعها لنفسه بمفعول تجويزات أقامها لفظه أو افتراضات أجازها منطق، منحة مرتبة العلية وعلقت به صفة الفاعلين، حازوا المكانة وظفروا بالولاء، لأنهم تحملوا مئة الاصطفاء فلم يقولوا غير الذي يجيزه ظاهر النصّ تحرّزا وحيطة، وبين تصوّرات الجمهور، ضرب من التوافق يمكن الحجّة ويضمن الفعل ويصل الخطاب بمراتب إقناعية عالية تستطيع أن ترشح رأيا صادرت على سلامته كما تستطيع أن تدحض زعما كرهت التذليل عليه، لأنه مناف لأصولها، مخالف لجوازاتها، ترفضه وتعدم

حضوره، من خلال حجاج مضادّ يحمى فيه وطيس التّنازع، لذلك كان اعتقاد الطّبريّ في الوفاء إلى الأصول آية من آيات خطط خطابه المضمرّة التي لا تتكشف إلّا إذا اجتاز المؤلّ عتبة الظّاهر وسلّم بأنّ المعنى طبقات ألفتها المجهور وأبلغها المغمور، يجلّى فينكشف الحقيقي من المزاعم ويبدو الأساسي من العقائد، تصدم أصعاب الإيمان المسيح وتضرم في دواخلهم نار الحيرة والشك. ولما كان بحثنا عملاً تأويليّاً من درجة ثانية أجزنا هذا الاعتبار ينقاد به فكرنا حتّى نستطيع أن نبني في منتهى الغاية، ما اصطلاح على تسميته، ريكور Ricoeur. "عملاتأويلّيّاً حيّاً" يجتاز عتبة فيلولوجيا العلامة، ليُتصل بكون العلامة الرّمزيّ المشحون بحرارة الأوصاف والمرشّح بتردّات النفس وهو ما يقرب العمل التّأويليّ من مشاغل الوجود الملفز الذي تصير فيه العلامات إمكانات تعمل جاهدة على اختزال جوهره وقول مصدره في لبوس لغويّ يقرب ولا يجزم، يثيرون ولا يحسم، لأنّ اختزال الوجود في اللّغة إمكان مألّي قد يفيض فيه الأصل على الآلة.

د- استراتيجيا التوحيد / الأصل والتابع

يعتبر مبدأ التوحيد من الأسس الأنطولوجيّة البانية كسموس الاعتقاد الإسلاميّ، لذلك أشارت كلّ الدلائل في النصّ القرآنيّ، صراحة وبياناً تنصيصاً وتوكيداً، إلى مركزيّة هذا المبدأ دونه لا يتسمّى الفرد المسلم ولا تتمخض صفة إيمانه ومبدأ التوحيد قائم في الثقافة الإسلاميّة وموجود في الثقافات الكتابيّة عامّة (اليهوديّة والنصرانيّة)، على التجريد المطلق، فبعد أن كان الله صفة حالة في الأجسام، صار معنى مقدّراً في الأفهام جرّده الحرف وحمله الوصف.

وهذا التحوّل الذي أحدثته تشريعات الأديان الكتابيّة التي تدعيّ منح أصول معناها من السّماء، سرت آثاره في جلّ التّأليف الفكرية والموارث التفسيرية التي نجمت عن نظر العلماء، رجال الدين ونظار كلام، في المتون المقدّسة التي قامت عليها مبادئ تلك الأديان معاداً ومآلاً، تشريعاً وتنظيماً.

ولما كان جامع البيان تفسيرا على متن مقدّس هو القرآن، كانت استراتيجية التوحيد، أصلا بانيا الثقافة الإسلامية، قيمة مؤثرة في نظام الحجاج الذي يهتدي بتعاليمه الطبري فيصرف أشكاله ويجري وجوهه، لذلك فإن مركزية مبدأ التوحيد تدفعنا إلى استجلاء مظاهره وبيان وظائفه والوقوف على طرائق تصريفه في تفسير الطبري عامة وفي مدونة النصوص المختبرة خاصة، حتى يتسنى لنا الوقوف على آثار ذاك المبدأ في نظم الحجاج وأنواع البراهين التي يخرج بها الطبري على خصومه يحذّره بها، فيقيم الحد ويبنى الصد أو يعرضها على جمهوره المسلم المؤمن بقوي بها اعتقاده ويضاعف اطمئنانه، حتى يسلم من كل شر ويتجنب كل بلية.

• أشكال استراتيجية التوحيد ومظاهرها

إن لاستراتيجية التوحيد في تفسير الطبري عامة وفي مدونة النصوص المختبرة خاصة، أشكالا متباينة ومظاهر متعدّد أجلالها وأبينها

1- توحيد العقيدة / "قل هو الله أحد"

تتقوم العقيدة الإسلامية بثلاثة صفوف من التوحيد: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات وهذه الصنوف الثلاثة من أصناف التوحيد، ليست مقصورة على الثقافة الإسلامية دون غيرها من الثقافات، بل نجد أصولها في العقائد الكتابية عامة، نظرا إلى اشتراك مبادئها وتداخل وظائفها وتوحد مصدرها.

فالتوحيد ينتج عنه، أن يكون الكلام المصنوع على النصوص المقدسة تثبيتا لذاك المبدأ وترشيحا له تكافؤا وتناظرا، حتى يثبت مبدأ بيانية المفسر للمفسر وحتى يحافظ العمل التأويلي على سلامة الأصل واستقامة التبّع وتكون كلّ التّصورات التي يشتقها المفسر، عائدة في جملتها إلى الأصل الأنطولوجي الأول (الله الواحد الأحد)، منعا إلى ترجمان ذاك الأصل وكلامه الذي لا يأتيه الباطل ولا تشقّ سديمه الطّمون (القرآن)، فينتج عن استواء قاعدة الاعتقاد التي تعدّ

مركز الأصول ومناطق التفسيرات يعود إليها المفسر ويستحضرها برهاناً على زعمه وحجة على قوله وشاهداً على أوله، لذلك تكون كلّ الواحديّات المنزّعة عن الواحديّة الأصليّة صدى لها وهامشاً عليها، تردّد تعاليمها وتلهج بمقتضياتها.

2- واحديّة التفسير/القول المسيح

ينجرّ عن واحديّة الاعتقاد وأصوله البانية له (توحيد الألوهيّة / توحيد الرّبوبيّة / توحيد الصفات) في مجرى التفسير الأثري الذي إليه ينتمي ابن جرير الطبريّ واحديّة القول في سور القرآن وآيه، وهو ما يفضي إلى أن يغدو القول في كلام الله صورة ينبني فيها التّخريج على قواعد الأصل الاعتقاديّ الأوّل الذي يشرّع إلى جعل مبدأ التّوحيد سمة مائزة كلّ سلوك قويم أو رأي حكيم، تردّد إليه كلّ الجوازات الوجوديّة والتّصوريّة التي لا تكون إلاّ إذا حصّن المؤلّ خطابه بتلك التّعاليم وسيجّ مقاله بتلك الحدود، حتّى لا يضيع التّبع ولا يشذّ الفرع عن الأصل. وواحديّة التّفسير قولاً فصلاً ومنتهى عدلاً، يخطّه الطّبريّ بيانا لأنموذج وثبتاً لسند، ييوح بجهته ظاهر الخطاب ومقتضى الكلام، يقيم قواعد أركانه ويدعم سوارى بنيانه ارتكازاً وعضداً، توثيقاً وشدّاً، فينتج عن ذلك أسر الجمهور بمبادئ تعدّد من ثوابت الاعتقاد، يغيّر بها الإيمان ويقوم النّظر ووفقاً لها إمّا أن يضمن المال سكيّة وفوزاً أو أن تندعم صورته نذراً وإنكاراً. فهذا المسار الذي تسلكه الحجج يضمن للخطاب نجاعة فعله وقوّة أثره ترسيخاً لعقيدة وإقامة لمبدأ.

فتتعااضد بذلك الأنظار مع الأعمال تعااضداً يزكّي السند ويرشّح الأصل ويلفهما في إهاب من القداسة يحرم خدشها ويمنع ذكرها بغير ما آلت إليه الأنظار الصّائبة وزكّته التّعاليم الصّحيحة.

3- واحديّة الرّؤية والنّظر

إنّ مآل واحديّة الاعتقاد وواحديّة التّفسير هو واحديّة الرّؤية إلى عالم النصّ القرآنيّ وعالم المسلم الوجوديّ الذي يصير النصّ فيه

علامة على وحدانية الصانع وبرهانا على جبروته، ذاتا يحدث عنها كل أمر وينجم كل عمل وهذا المبدأ الذي تصير فيه الرؤية صورة لأصل التوحيد، بينين المعتقد مثالا ومآلا ويجعله رهن توفر ذلك المبدأ، دليل على نجاعة الإيمان القاضي بميلاد أجناس من السلوك وأنواع من التصورات تلغي كل إمكان وتنفي كل سلطان حتى يخلص انتسابها ويزكو مستجابها من لدن العليّ المرشّح والصفّي المرسّخ فيتحوّل الطيّريّ، بمفعول ذلك كله - بوصفه لسان حال جماعة أقامت لنفسها الجلالة وأثمت إلى ذاتها المكانة وأصبغت على وجودها القداسة - ، إلى مبلغ ينقل معاني النصّ نقلا يزكي الأثر الطيّب ويقيم الدليل على وثاقة التخريج ونجاعة التقدير وبركة التوقير، حتى يفدو حجة وسلطانا على أقواله المجراة وأفكاره العطاة ونكته المصطفاة، لأنه آمن وزكيّ، زود ووفى جمهوره من المؤمنين وأتباعه من المسلمين، جواهر تخريجه وفواصل تقويمه في القرآن أصلا من أصول الاعتقاد، أمرت بنزوله توسيطا، ذات أفردت نفسها وزكت أصلها ووحدت صفاتها، هي ذات الربّ الصمد، "الله الأحد"، منه تتبع التعاليم وبأمره تحدث المحدثات، يمنحها الفعل ويعلق بها الاسم، حتى يكون حراكها ويحدث نفاقها، علامات بين الناس تهديهم وأمارات بين الخلق تغريهم يؤمنون بها ويعتقدون فيها.

وبذلك يصير مبدأ التوحيد العقديّ الذي ينجم عنه فرعان توحيديان: توحيد المآل التفسيريّ وتوحيد التقدير النظريّ، حاكما كلّ مشتقّ من الأعمال تجري أو من الأنظار تطلق وتبثّ بين الحملة والرافضين تدعم ثوابت الأولين يقوى اعتقادهم ويضاعف تيقنهم وتجبر الآخرين يعدلون عن مزاعمهم ويحشرون في دائرة الحقّ/الأحد، انتماء ونصرة. وبذلك تغدو سلطة التوحيد ومالها من وجوه ومظاهر، نواة منها تحدث الفروع وإليها تزول المقاصد، حتى لكانها هادية كلّ تخريج ومرجع كلّ تقدير ومصدر كلّ تاويل.

وهو ما يعني أنّ مؤسسة الاعتقاد تستنّ أنظارها وتتحث مبادئ تأملها في الكون كما تشتقّ مراجعها الرمزية من مبدأ التوحيد لا من

فكرة التعديد ، حتى لا تذهب ريح الإيمان ولا يعدم مقصد الإذعان ،
إذ إنَّ تعداد الإمكانات وتضريع المآلات يعصف بالوحدة ويجعل محيط
الكون المأسلم متسعا تغمره الغوغاء ويكثر في فضائه اللغو.

ولما كانت الحال على ما هي عليه من الوثاقة في التوحيد مبداً ،
كان خطاب الطبري الواصف الذي ينهي به أقواله في كلام الله راداً
به على المخالفين من أهل الرأي والنظر ، مبنياً على البيان ، مقاما على
الإخبار الجازم والبت القاطع توكيدياً وتأكيدياً ، أن القول قوله
والرأي رأيه والتخريج تخريجه ، لا إمكان ولا جواز ينتصر ، لتوثيق
ذلك ، بسياسات قولية تختلف وتتعدد وباستراتيجيات حجاجية تتباين
وتتكرر ويزاوج في بسطها البرهان العقلي الدليل النقلي والأس المنطقي
حتى تكون للخطاب نجاعة وفي الكلام براعة شحذت كل الآلات
ووظفت كل الجوازات آملة أسر كيان الجمهور وكسب موذته ، إذ
يغدو الخطاب الجاري عليه برهان الطبري والمنقاد به حجاجه ، خطاباً
قائماً على وعي خبر بمقتضاه صاحبه شروط تجويز المقاصد وترسيخ
العقائد في فضاء تداولي متحول من نظام اعتقادي إلى نظام اعتقادي
آخر يجاهد فاعلوه لترسيخه وإثبات مبادئه حتى يستتب له الأمر
ويجوز له التشريع يسند أنظارهم ويدعم أقوالهم ويكثر رجالهم
ويضاغف جمهرتهم.

ولعل هذه النتائج التي جوزتها حتمية التاريخ الإسلامي في المراحل
التالية زمن الدعوة ، إذ كانت في الأصل أمانى غدت تحقيقات قام
عليها سلطان الخلافة الإسلامية ، التي جسمت الخلفية التوحيدية
الأصلية (التوحيد الاعتقادي) في رموز قائمة هي الأخرى على
الوحدة/التفرد ، لذلك أعدم الخليفة الثالث عثمان كل رواية للقرآن
نسبت إلى صحابي جليل أو صفى خليل وأعلن قيام المصحف/الكتاب
مرجعا يحتكم إليه وأحرق كل نظير ونفى كل شبهه ، حتى لا يختل
نظام الاعتقاد وتكون التولية وحاكمها ، ظلين من ظلال الله الوارفة
على أرضه ، سلطانهما من سلطانه وجبروتهما من جبروته .

وقد تبسّط في بيان هذه النّكّته ، علماء ونظّار ، اهتموا بمفعول ما جرّدوا من دقيق النّظر ولطيف البصر ، إلى أنّ التّصوّرات الّتي أقامها حملة الرّاية الإسلاميّة من وجهاء القوم خلفاء وأتباعا ، إنّما هي وثيقة الارتباط بمقولة الإجماع الموحّد تزكية ونصرة ، حتّى يمنع الخروج عن الثّعالم السلطانيّة والأوامر الخلفيّة ، لأنّ الخروج عنها كبيرة يكبر إثمها وتتعدّد محنها وهذا ما يقوم شاهدا على أنّ الاستراتيجيّات الحجاجيّة الّتي تهدي نظام الخطاب وتقود مسار البرهنة فيه ، استراتيجيّات لها أصول بعيدة الغور وخلفيات عميقة الدواخل ترتدّ إلى أصل العقل المدبّر والصّانع الأوّل أوكل لذاته التّوحيد ، حتّى يعلو وينتصر ، رمزا وتجريدا لا حقيقة وتحصيلا يكّم ويقدر ، يعاين ويحدّد.

لذلك كان التّجانس حاصلًا بين أصل الاعتقاد المبنيّ على مبدأ التّوحيد والمشتقّات التفسيريّة الّتي انحصرت وظيفتها في ترديد صدى ذاك الأصل الأوّل نافية كلّ إمكان معدمة كلّ رؤية ، حقيقة واحدة وقولا واحدا عيار كلّ العقائد وبرهان كلّ الحقائق معادا ومآلا ، ظاهرا وباطنا.

4- واحدة المعنى / العلامة ومرجعها

تقضي الواحديّات السّابقة تجريدًا بواحدة المعنى بما هو مطلب الإنسان مذ وجد يتعلّق مظهره وينشد موصله.

والمعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه تداوليًا كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويليّة وجوازات تفسيريّة للحقيقة الأصل كما خطّها راسمها في اللّوح المحفوظ تدوينا جوهريّا وتأصيلًا لدنيا وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يعكّل المعنى الأصليّ صيغت جوازاته وركّبت مقاصده أبعاضا أو كلولًا حسب عقائد المعتبرين المذهبيّة ، تركيبا لغويّا يحاكي سنن النّاطقين ويساوق أصول النّخاطب عندهم قواعد وجوازات ، وكون التّفسير معنى من معاني القرآن الّتي لا يعلم تمامها ولا يدرك كمّالها إلا خاطها ومنشئها

يصونها إلى زمن لا يعلم ولا يقدّر حكمة لا يعرفها عارف ولا يدركها واصف وهو ما جعل دائرة التأويل ومحيط الفهم مشروطين باعتبار القرآن علامة مرجعها النصّ المفسّر يحيل إلى جهات تداولها في المجال الإسلامي الذي حكمه التعدّد المذهبيّ والتباين التقديريّ، ممّا عدّد مراجع النصّ وكثّر معناه. ولكنّ اللافت في كلّ ذلك أنّ تعدّد المعنى الذي يتجرّ عن تأويل المؤلّكين النصّ القرآنيّ يقضي ضمنا، بإقامة وحدته التي يأسرها مرجع الاعتقاد في الواحد الأحد الذي ستجمع قدراته من كثرة علاماته، محدثات وصنائع تقوّم جبروته وتبني ملكوته اعتبارا بسلطانه الذي يغدو في خطاب الطبريّ التفسيريّ، ضامنا طاعة الجمهور، سلّم فأسلم انصاع فأطاع وقبل مبدأ اعتقاديا يردّ كلّ شيء إلى إله عليم، خبير وربّ حاكم، قدير هو مصدر المعنى في أصليّته ومنتهى الحقيقة في واحديتها يختزل كلّ المراجع وترتدّ إلى دائرة جذبه كلّ المشيرات.

وهذا الأمر يعمّق سلطان التوحيد العقديّ على كلّ صنوف التوحيد المشتقة التي يغري ظاهرها بكونها تعديدا لمعنى النصّ وتكثيرا لمراجع الإحالة فيه، ويخبر باطنها بكونها صوغا لإمكان تأوليّ لا يعدّد بقدر ما يوحد ولا يفرّع بقدر ما يجمع حتّى يترك النّبع صافيا والأصل خافيا، لذلك جاء خطاب الطبريّ التفسيريّ مشغولا بالجزم، مأخوذا بالفصل والقطع، فتوكّد أقواله نهايات لا تقبل الإمكان ولا تتحمّل الجواز، لأنّها ادّعت مكاشفة الأصل وكنّاها على بيانه سلطة الأمر والنهي تركية وتحمّلا، تيقّن المؤمنون يقتنعون ويرشّحون وتعطلّ المرتابين ينزعون شكّهم ويودّعون وهمهم، كي يعتبروا بما زكّته التّعاليم من معنى ادّعت أصليّته وقدّرت شرفه طريقا للنّجاة ومسلكا للفوز باطمئنان النّفس وسعادة المآل.

إنّ الطّقس التّقديسيّ الذي يقيم معالمة خطاب الطبريّ التفسيريّ، يهيئ للجمهور أرضية الطاعة والائتمار بما يلقي على عقله وما يبسط على قلبه لا يجادله لصفته الحرام فيقبله على علاّته، لا ردّ ولا طعن.

وهذا الأمر في حد ذاته مظهر من مظاهر قوة الحجّة التي تستمدّ فعلها وتمتّع سلطانها من صفتها القدسيّة التي يجري عليها التوكيد ويدور عليها التأيد بكلّ الوسائط المقالية والمقامية حتّى يبلغ أمل مجريها وتدرّك مراميه الدائرة على إقتناع الجمهور بأنّ المعنى واحد كما الله واحد وأنّ لا حقيقة خارج جواز النصّ الظاهر، حفاظا على التبع الأصليّ والأزلّ الكلّيّ كما بلغه المبلّغون وأدّاه الحملة المؤمنون، مجدّوا السلف فعّدّوه مرجع العلامة في حركة الفهم وفي نظام الأول، لأنّه قرب من الأصل، لذلك كلّما بعد الزّمان، ضاعت الحقيقة وتاه المعنى لا يحصّنه إلّا عود إلى التبع يصران وأوب إلى الأصل يؤمن، حتّى يبقى التّوحيد قائما، عقيدة يدان بها ومعنى يستدلّ عليه.

٥- استراتيجيا التعويض / القداسة المشتقة

إنّ مدار الحجاج، نظريّا، على بناء واقع جديد ينحت معالمه الحاجّ مقاما ومقالا يدعو الجمهور كي يؤمن به ويعمل بمبادئه. وهذا الأمر جعل ابن جرير وهو يبني أصول خطابه القائم على مراجعة كلّ الجوازات التّأويليّة التي لهج بها غيره وحفظت أصداء منها ذاكرة التّداول الإسلاميّ، يضيف على خطابه ضربا من القداسة يشتقّها من الأوائل طابت ربحهم وزكّت نفوسهم، ليجعلهم على مقالته شاهدين ولمزاعمه ساندين، ممّا يقضي بسدّ منافذ الكلام على غيره، لأنّه يعتقد الاعتقاد كلّّه في واحدة الأصل (الله) وواحدة المحدثات تركّي تلك الصّنف وتثبتّ ذلك النّعت، فيحدث من جرّاء هذا الاعتماد، نوع من التعويض المفترض تتبادل فيه المواقع بين مصادر التّشريع (النبيّ- الاتباع) وبين من رشّحتهم المؤسسة الدّينيّة الأرثوذكسيّة بوصفها قائمة على تداول المعنى الدّيني شروطا وجوازات.

وهذه المعاوضة بين المواقع والمنازل، تزوّد الحجاج المعروضة في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ بقوة قدسيّة زكّاهها الجمهور وينوع من الإمرة الرّمزيّة قبل سلطانها المؤمن/المسلم وانصاع لأفعالها الجاحد/الرّافض، تؤدّي أثرا مزدوجا وتوجّه الخطاب جهة مثاة المسالك اقتناعا وحملًا

عليه، فينتج عن ذلك نوع من الوثاقة في الخطاب المرسل وضرب من النجاعة في المقال المبسوط، نهاية جازمة تعلّق بالنصّ القرآنيّ فتسيج معناه وتضبط جهاته حتّى لا يضيع التّوحيد ولا يحدث التعدّد، فتكون القداسة المشتقّة داخلة ضمن الدّائرة الاستراتيجية الموسّعة التي ينوي الطّبريّ إقامة أركانها يحتاج بها غيره لأنّها معدولة عن نقطة جذب مركزيّ أصلها الله وفرعها الحملة والأوصياء، ينخرط في حومتهم الطّبريّ انخراط ترشيح، حتّى يضمن لخطابه التّفاق ولمقاله الفعل ولمقاصده التّأويلية الجزم والقطع، فيصنع لذاته مركزيّة رشحها من الأصل ونبعها من الأزل كي لا يحصل جدال ولا ينبج مقال يعدّد الحقّ/الأزل والمعنى/الأدلّ يطلبه كلّ مفسّر وينشغل به كلّ مؤوّل يدّعي امتلاكه ويقدر الاختصاص به قطعة من كيانه وخلة من خلاله وهو ما جعل مسار الطّبريّ الحجاجيّ، مصطبغا بأصباغ تلك الخلفيات وإيمان الفرد المسلم رهن درجة التّصديق كما أشار بها عليه الصّفيّ/المبلّغ حدّد معنى النصّ وبنين إمكانيات التّفسير وفق أنظاره الإيديولوجيّة ونوازعه المذهبيّة تجيز اعتبارا وتنفي آخر، إذ تسند لنفسها الإمرة وتشرّع لذاتها الحوزة.

وهذا الأمر يقضي ضرورة أن يكون المعنى اللدنيّ كما خطّه الخاطّ الأوّل لا يدرك إلّا داخل إلهامات الحفظة والثّقا من أهل التّزكية وذوي السّلطان.

وما تعدّد المذاهب التّفسيرية سوى دليل على تمكّن هذا الزّعم الذي جاهد خطاب الطّبريّ، كي يقيم برهانه وينحت حجّيته ويجعله لدى الجمهور، مقنعا وفي عرف الأوصياء من أصحاب السّلطان والشّوكة، مغريا يّقع ويعتق، شاهدا على واحديّة المعنى وأماراة على فردانيّة الحقيقة.

مسرد المصادر والمراجع

أ / المصادر:

(*) مدونة الجاحظ:

- النص الأول: فصل ما بين العداوة والحسد، الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دت، (كتاب فصل ما بين العداوة والحسد)، ج 1 ص ص، 336 - 367.
- النص الثاني: الرغبة والرغبة أصلاً كل تدبير، نفسه، (رسالة المعاد والمعاش)، ج 1 ص ص، 102 - 105.
- النص الثالث: تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط2، دت، ج6، ص ص، 32 - 63.
- النص الرابع: في البلاغة، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ج1، ص ص 84 - 87.

(*) مدونة الطبري:

- النص الأول: خطبة تفسير جامع البيان، جامع البيان في تأويل أي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1999، ج1، ص ص 25 - 27.
- النص الثاني: القول في تأويل أسماء فاتحة الكتاب، نفسه، ص ص، 74 - 75.
- النص الثالث: القول في تأويل الاستعاذة، نفسه، ص ص، 76 - 77.

1/ باللسان العربي:

- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغريبة من أرسطو إلى اليوم، عمل جماعي لأعضاء فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف، حمادي صمود، منشورات المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس 1999.
- حمّو (الهادي)، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، دت.
- صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. جامعة متوبة، منشورات كلية الآداب بمتوبة، 2001.
- عبد الرحمان (طه)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1/1998.

2/ باللسان الأعجمي:

- Adam (Jean- Michel), 1999, *Linguistique textuelle. Des genres*
- Amossy (Ruth) & Herschberg pierron (Anne), 1997, *Stéréotype et clichés, langue, discours, société*, Paris Nathan.
- Amossy (Ruth), 1991, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.
- Angenot (Marc), 1980, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot.
- Anscombe (Jean-Claude) éd ; 1995. *Théorie des topoï*, paris, kimé.
- Aristote, 1989, *Rhétorique des passions*, poste face de M. Meyer, Paris, Rivages poche.
- Benveniste (Émile), 1966, *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris Gallimard.
- Bourdieu (Pierre), 1991, «*de champ littéraire*», Actes de la recherche en sciences sociales, 89 septembre.

-Copi (Irving M.) et Burgess - Jakson (Keith) 1992, **Informal logic**, NJ, Prentice Hall.

de discours aux textes, Paris, Nathan, « Fac linguistique ».

-Declercq (Gilles), 1992, **L'Art d'argumenter. Structures rhétoriques**

-Ducrot (Oswald), 1980, **Les Mots du discours**, Paris, Minuit.
Ducrot (Oswald), 1984, **Le Dire et le dit**, Paris, Minuit.

et littéraires. Paris, Ed. Universitaires.

-Fontanier (Pierre), 1977, **Les Figures du discours**, introd. G.Genette, Paris, Flammarion.

-Genette (Gérard), 1972, **Figures III**, Paris Le seuil.

-Grice (H.P), 1979, « **Logique et conversation** », Communication 30, 31-56. Kerbrat - Orecchioni (Catherine), 1990, **L'implicite**, Paris, Colin.

-Grice (Jean-Blaise) 1990, **logique et langage**, Paris, Ophrys.

-Herschberg Pierrot (Anne), 1979, « **Cliches, stéréotypes, dans le discours de lieu** », Littérature, 36.

-Lamy (Bernard), 1998, **La Rhétorique ou L'art de parler**, ed. Critique B.Timmermans, préface M. Meyer, Paris, PUF.

-Maingueneau (Dominique), 1990, **Pragmatique pour le discours littéraire**, Paris, Bordas.

-Maingueneau (Dominique), 1993, **Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, Société**, Paris, Dunod.

-Mathieu- Castellani (Gisèle), 2000, **La Rhétorique des passions**, Paris, PUF Plantin (Christian), 1998 b, « **Les raisons des émotions** », **Forms of Argumentative Discourse / Per un'analisi linguistica de l'argomentare**, in M. Bondid ; Bologne, CLUEB.

-Molinié (Georges), 1992, « **Lieux** », **Dictionnaire de rhétorique**, Paris, le livre de poche.

-Perelman (Chaim) et Olbrechts - Tyteca (Olga), 1970, 1^{re} éd. 1958, **Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique**, édition de l'université de Bruxelles.

-Perelman (Chaïm), 1977, L'Empire rhétoriques. Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin.

-Plantin (Christian éd) : 1993. Lieux communs, topoi stéréotype, clichés, Paris, Kimé.

-Plantin (Christian), 1995, « L'argument du paralogisme », Hermes 15, Argumentation et Rhétorique 1, pp. 245-269.

-Plantin C; Doucy M; Traverso V; 2000, Les Emotions dans les interactions, Presses universitaires de Lyon.

-Sarfati (Georges - Elia), 1997, Eléments D'analyse du discours, Paris Nathan.

-Walton (Douglas), 1992, The place of Emotion in Argument, The Pennsylvania state University Press.

الفهرس

7	مقدمة المؤلف
	العنوان الحجاج وقضايا من خلال مؤلف روث
11	أموسي الحجاج في الخطاب: عرض وقراءة
	الحجاج وقضايا من خلال مؤلف روث أموسي
13	Ruth Amossy «، الحجاج في الخطاب
13	تمهيد
14	1- أسس التحليل الحجاجي الخطائية
16	2- أسس التحليل الحجاجي المنطقية
18	3- أسس التحليل الحجاجي التداولية/ البراغمية
20	4- تحليل الخطاب حجاجيا، منطقاته وموضوعاته
21	الخلاصة
	الباب الأول، المكون التلقضي
23	الفصل الأول، مسألة السامع
23	1- السامع، الجمهور، الحد والخصائص
	2- اندراج السامع في دورة الخطاب، من التمثيل العقلي إلى
25	الصورة الخطائية
26	3- السامع بين الوحدة والتركيب
27	4- مسألة السامع، الجمهور الكوني
28	5- إنشاء السامع بما هو استراتيجيا حجاجية
28	خلاصة
31	الفصل الثاني، الأيتوس الفطالي، مسرعة الفطاب

1. الخطابة القديمة: الإيتوس. الصورة الخطابية.

31..... المعطيات المأجد نصية

33..... علوم اللغة وعلوم الاجتماع الحديثة

35..... الإيتوس في التحليل المجازي

37..... عمل الإيتوس القبلي

الفصل الثالث البديهي والاحتمالي

39..... الحسن المشترك داخل الخطابات المواضيع

39..... 1. الدوسكا أو سلطة الرأي المشترك

40..... 2. الدوسكا والدوكسيكي: تناقل الخطابات

41..... 3. المواضيع في الخطابة من أرسطو إلى بيرلمان

43..... 4. أشكال الحسن المشترك: المواضيع، الأفكار، الجاهزة، الزواسم

44..... خلاصة

45..... الفصل الرابع، الضمان والتمثيلات

46..... 1. القياس والضمير

48..... 2. المغالطات ضمن عملية التخاطب: المجازي

51..... 3. المثال، حجة المماثلة

51..... خلاصة

الباب الثاني، اتجاهات العقل والأنفعال

53..... الفصل الخامس، العناصر التداولية في التحليل المجازي

54..... 1. ما قيل، استراتيجيات البسط والربط

55..... 2. ما لم يقل، سلطة التمني

56..... 3. الزوابط

56..... خلاصة

الفصل السادس، العواطف

59..... أو وظيفة الأهواء والنوازع في المجاز

60..... 1. العقل والأهواء

61..... 2. النوازع والأهواء، ضمن دائرة التفاعل المجازي

61..... 3. الداتي في الخطابة

62..... خلاصة

- الفصل السابع، بين العقل والأهواء، الصور والتمثيلات... 63
1. الحجاجية والتصورية، 63
 2. الصور والعواطف، والانفعالات، 63
 3. سلطة الزواسم، الكيشيات، 64
 4. الطاري، والجديد، 64
 5. الصور والانسجام النصي والحجاج، 65
 - خلاصة، 65

الباب الثالث أنواع الفطاب

- الفصل الثامن، إطار الفطاب الترتيبي الشكلي والمؤسساتي، 67
1. ملاحظات نظرية، 67
 2. التكون الخطابي، 67
 3. النوع، 68
 4. الحوارات والتجاذبات، 68
 - خلاصة، 69
 - الفاتمة العامة، 71

المثال: أدب الجاحظ وتفسيرات الصلبي

- أيموذجين، من المنوال إلى المثال 73
1. أبو عثمان الجاحظ 75
 - رشح الفطاب وأستراتيجيات القول 75
 - مهاد نظري 77
 - منزلة الجاحظ في فنائه، عصره 77
 - المسائيد النصية، نظام التقوية 81
 - النص الأول، فصل ما بين العداوة والمسد 81
 - النص الثاني، الرغبة والرغبة أصلا كل تدبير 88
 - النص الثالث، تعلم الشك في المشكوك فيه تعلم 94
 - النص الرابع، في البلاغة 100

2، محمد بن جرير الطبري

- 109 الحقيقة ومسالك الأبحاث
- 111 مقدمة في علم التفسير وقضايا التلويل
- 118 1- في مفهوم التفسير الأثري وقضاياها
2- الأثر والسلف ودورهما في توجيه الخطاب
- 121 وتلوين استراتيجياتهم
- 125 المسانيد النصية نظام التقوية
- 125 فطبة تفسير جامع البيان
- 135 نص القول في تلويل أسماخاتمة الكتاب
- 140 نص القول في تلويل الاستعاذة
- 167 أراء المصادر
- 168 براء المراجع

لتحميل المزيد من الكتب الحصرية

www.jadidpdf.com



وقد كان همنا في هذا الكتاب أن نمكن القارئ من كفاءتين كلتاها ضروري:
• كفاءة البسط النظري الدقيق الدائرة على عرض منوال روث أموسي في
الحجاج باعتباره منوالا تأليفيا جمعت فيه بين إراث السلف القديم (أرسطو /
خطابة الرومان ...) ومحدث التبعية الصالح (بيرلمان / ديكر / أوستين / أريكوني
...) إضافة إلى ما قدمته من مراجعات ضافية إلى كل التللمات المعرفية التي
تضمنتها الأنظمة النظرية المعروضة والاتساق الفكرية المبسطة فكان
منوالها من هذا المنطلق اجترأنا نظريا فتح المبحث الحجاجي على أنفعالات
النفس ودهاليز الروح التي طالما إقصتها المقاربات الشكلية بتعلة الحفاظ على
نسب الحجاج المنطقي وإعفائه من نهمة التذويت التي كثيرا ما اعتبرها
أصحاب المنزع الشكلي تغييبا للحجاجية التي لا تكون في تقديرهم من هذا
الماتى ولا تيسر من هذا المنطلق.

• كفاءة الإجراء والاختيار الدائرة على مقارنة مدونتين فكريتين: مدونة أدبية
كان الجاحظ أنموذجها ومدونة تفسيرية كان الطبري مثالها وقد كانت غايتنا
في تنفيذ مبادئ هذه الكفاءة أن نمعن النظر في مختلف مظاهر الفكر العربي
الإسلامي جماليا كان أم أصوليا فقهيا إمعان من وعى الوعي كله أن لا سبيل
إلى فك مغالقات هذا التراث الثري وإنطاق مهجوره وصامته إلا إذا كان الدارس
منخرسا في عصره متسلحا بفتوحات زمانه النظرية الأدائية والعملية الاختبارية
كما كان همنا منصبا على استخراج الأنظمة الحجاجية الشكلية والمقاصدية
التي كانت تدبر سياسات القول وتوجه استراتيجيات الخطاب.